



Universidad de Valladolid

Trabajo de Fin de Grado:

La belleza en la filosofía de Platón: ascesis, anamnesis y anagogía

Álvar Rodríguez Macudzinski

TUTORA: María Jesús Hermoso Félix

Grado en Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Curso: 2024-2025

Resumen en español

El presente trabajo tiene como objeto una aproximación a la belleza en la filosofía platónica, atendiendo a su sentido ascético. A través del análisis del método dialéctico como itinerario de transformación del alma, del influjo de lo corpóreo sobre las facultades anímicas y de la articulación entre lo sensible y lo inteligible a partir del concepto de imagen, se abordan las condiciones de posibilidad del conocimiento de lo divino. Con base en una lectura filosófica del *Banquete*, el *Fedro*, y el *Timeo*, se profundiza en la dimensión anamnético-anagógica de la belleza. Todos estos aspectos confluyen en la concepción de la belleza como teofanía y en la función catártica de la contemplación del universo en el pensamiento platónico.

Palabras clave: Platón, Belleza, anamnesis, ascesis, anagogía, *eros*.

Abstract in English

This paper offers an approach to beauty in Platonic philosophy, focusing on its ascetic dimension. Through an analysis of the dialectical method as an itinerary of the soul's transformation, the influence of the corporeal upon the soul's faculties, and the articulation between the sensible and the intelligible through the concept of image, the study examines the conditions of possibility for the knowledge of the divine. Based on a philosophical reading of the *Symposium*, the *Phaedrus*, and the *Timaeus*, it delves into the anamnestic-anagogic dimension of beauty. All these aspects converge in the conception of beauty as theophany and in the cathartic function of cosmic contemplation within Platonic thought.

Keywords: Plato, Beauty, Anamnesis, Ascesis, Anagogy, Eros

Índice

1. Introducción.....	3
2. La relación entre el cuerpo y el alma.....	6
2.1. El cuerpo como custodio del alma: una revisión de la herencia órfica en el pensamiento platónico.	6
2.2. Muerte y filosofía en el <i>Fedón</i> : el influjo de lo corporal en las facultades anímicas.....	15
3. La relación entre lo sensible y lo inteligible en el pensamiento platónico.....	24
3.1. La segunda navegación: génesis del vínculo entre lo sensible y lo inteligible....	24
3.2. El universo como imagen del Dios inteligible en el <i>Timeo</i>	31
4. Hacia una concepción de la belleza sensible como teofanía en el pensamiento platónico.	36
4.1. La contemplación de la belleza sensible y su sentido anagógico-anamnético en el <i>Fedro</i>	36
4.2. La escala de Diotima: un itinerario ascensional en busca de la contemplación del Bien en el <i>Banquete</i>	44
4.3. La contemplación de la belleza del universo y su efecto armonizador en el alma.	48
5. Conclusión.....	54
6. Bibliografía:.....	56

1. Introducción

Este trabajo tiene como propósito abordar la cuestión de la belleza en el pensamiento platónico atendiendo a su sentido anamnético-anagógico. Sin embargo, para poder comprender la dimensión metafísica de la belleza antes debemos detenernos en otros aspectos indispensables de la filosofía de Platón. Este estudio, por lo tanto, comienza con un análisis del significado del cuerpo en los diálogos platónicos: es menester, primero, elucidar el influjo de las doctrinas órficas en la consideración del cuerpo en Platón. Si bien consideramos que el orfismo influyó en su filosofía, en el primer apartado procuraremos evidenciar en qué modo Platón se desmarca de una consideración negativa del cuerpo como *tumba* o *sepulcro*. Recordemos que en el *Banquete*, en lo que conocemos como la escala de Diotima, el itinerario ascensional que emprende el alma hacia la contemplación de lo divino parte de los *cuerpos bellos*. De este modo, trataremos de defender que Platón no rechaza el cuerpo, sino que considera que es el custodio del alma, es decir, su salvaguarda. No es una tumba donde el alma yace, sino su morada sensible. También veremos cómo en el *Timeo*, Platón nos habla de la necesidad de cuidar el cuerpo para, en último término, cuidar del alma. La imbricación del alma y del cuerpo implica que cualquier desorden o desequilibrio en una de las partes, desemboque en una enfermedad, que puede ser fisiológica, o epistémica, como la ignorancia.

Una vez dilucidada la función del cuerpo, procederemos a indagar el influjo de lo corporal (σῶμα) en el desenvolvimiento de las facultades perceptivas del alma en su acceso al conocimiento de lo divino. Entendemos por lo corporal el proceso ligado a la encarnación del alma en el cuerpo en su llegada al mundo sensible. Estos procesos *terribles y necesarios*, como veremos en el *Fedón*, entrañan una serie de consecuencias pertenecientes al ámbito cognoscitivo. Lo corporal radica en un proceso en el cual el alma se particulariza situándose como una parte frente a otras; la fragmentación de la visión del alma está provocada por la interiorización del eje epistémico sujeto-objeto. El estado de ignorancia del alma cuando se halla sumida bajo el influjo de lo corporal cercena el despliegue de aquellas facultades perceptivas destinadas a vislumbrar el fundamento inteligible de lo real. La identificación del alma con lo particular supone una disociación con respecto a la totalidad. Este tipo de afectación resulta en el olvido del alma de su naturaleza divina. En lo corporal se encuentran las pasiones, las pulsiones, así como los sentimientos ligados a esta forma de individualidad extrínseca a la identidad originaria

del alma. Otro de los aspectos de lo corporal consiste en ese proceso en virtud del cual el individuo forja su *identidad* en el seno del marco sociohistórico en que ha vivido. Es lo que se conoce en latín como *persona*, es decir, máscara: aquel constructo identitario que encubre la naturaleza prístina del alma. Cuando el hombre se vuelca a los afanes mundanos, a la vanagloria, a los asuntos y las convenciones humanas, incurre en un olvido de sí que ha de ser subvertido desde el compromiso ascético de la filosofía platónica. De este modo, el sentido de la muerte en el *Fedón*, como veremos, remite a la disolución o el rebasamiento de aquella estructura particular, con la que se ha identificado el alma tras la encarnación, responsable del enmascaramiento de su naturaleza más honda.

Ha existido tradicionalmente una exégesis de la obra platónica, marcada por un profundo dualismo, según la cual existirían dos mundos contrapuestos y separados: el *mundo de aquí* y un mundo verdadero que está *más allá*. Este tipo de interpretaciones establecen que el mundo sensible es una copia defectiva del mundo inteligible. El mundo en que vive el hombre, bajo esta óptica, se caracteriza por su imperfección y su finitud. En este trabajo queremos desmarcarnos de esta forma de concebir la filosofía platónica. Para ello es necesario que analicemos, a la luz del periplo de la *segunda navegación*, la relación entre lo inteligible y lo sensible. Las ideas, esto es, lo eidético, constituyen el principio constitutivo de la realidad. Las formas sensibles, en su multiplicidad, no son el resultado de una duplicación defectuosa de estos principios eidéticos. En este sentido, la cuestión de la imagen en el pensamiento platónico adquiere una gran relevancia para poder explicar que lo sensible es una expresión de lo inteligible y no una reproducción defectuosa. Las ideas se relacionan con lo sensible tanto desde la trascendencia como de la inmanencia. Lo eidético no podría ser la causa de lo sensible si no lo trascendiera desde un punto de vista ontológico. Del mismo modo, las ideas son inmanentes en tanto en cuanto constituyen la forma interior de las cosas, es decir, su esencia. En el *Timeo* se nos dice que el universo es una *imagen del Dios inteligible*: la realidad sensible es un reflejo de lo inteligible que se expresa a través de ella: “La concepción de Platón puede exponerse del modo siguiente: el mundo físico sólo es una imagen del mundo de la realidad inteligible, del mundo de las Formas”¹. Platón no nos exhorta a abandonar el mundo, sino a retornar a él, pues la huida de la que nos habla en el *Teeteto* consiste en hacerse tan

¹ Ross, D., *La teoría de las ideas de Platón*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 153

semejante a la divinidad como nos sea posible. Este universo, en el que mora el hombre, es *el más bello de los seres generados* y el demiurgo la mejor de sus causas.

Una vez hemos esclarecido convenientemente la concepción platónica del cuerpo y del universo, podemos adentrarnos en la dimensión teofánica de la belleza. El mundo y el cuerpo son bellos en la medida en que son una expresión de lo divino. Los vestigios de la belleza inteligible que se expresan en lo sensible concitan en el alma una experiencia de reminiscencia. Por eso podemos afirmar que la belleza es anagógica, pues eleva al alma en su itinerario ascensional hacia lo divino. En la contemplación de la belleza de los cuerpos y del universo adviene un movimiento sinóptico por el cual el alma, partiendo de lo particular y lo múltiple, se embarca hacia la unidad de lo eidético. La belleza y la anamnesis, por consiguiente, se encuentran estrechamente relacionadas: el alma, antes de su encarnación y de su llegada al mundo, ha contemplado las ideas y, por ende, la belleza en sí misma, esto es, el Bien. Esta experiencia iniciática, que remite a la cuestión de los misterios en el pensamiento platónico, ha dejado una profunda impronta en su ser. La belleza, en virtud de su fuerza evocadora, puede desencadenar una experiencia anamnética. La belleza es aquella entidad eidética encargada de mediar entre lo sensible y lo inteligible, he aquí donde reside su sentido metafísico. La contemplación de la belleza suscita en el alma un sentimiento de nostalgia, es decir, un férvido anhelo de retornar a su naturaleza primordial, a su hontanar. La contemplación de la belleza es, por tanto, una experiencia extática en la que alma ansía fundirse con aquella instancia divina que alberga en su interior. En este último apartado, abordaremos la cuestión de la belleza y su sentido anamnético-anagógico, a partir de una lectura del *Fedro* y del *Banquete*. El estudio concluirá con el efecto catártico de la contemplación del universo y su inherente belleza. La belleza teofánica del mundo no solo conduce el alma al reencuentro de su fundamento divino, sino que tiene un efecto ordenador de las pasiones. Este proceso armónico que se funda en la contemplación del universo es causado por el deseo del alma de trascender su particularización y de abandonar la fragmentariedad perceptiva por la que se ve afectada.

2. La relación entre el cuerpo y el alma

2.1. El cuerpo como custodio del alma: una revisión de la herencia órfica en el pensamiento platónico.

No resulta ni mucho menos infrecuente encontrarse con interpretaciones de los diálogos platónicos en las que se adopta un prisma dualista en lo que respecta a la conformación del hombre donde prima una concepción negativa del cuerpo. Esta postura la podemos encontrar en autores como Bertrand Russell cuando afirma, en su *Historia de la filosofía*, que en las doctrinas del pensamiento platónico se repudia el conocimiento empírico y, por consiguiente, se excluye la observación científica como un método de conocimiento:

Para el empirista, es el cuerpo el que nos pone en contacto con el mundo de la realidad externa; pero para Platón es *doblemente malo*, como medio que nos induce a ver oscuramente como por un cristal, y como fuente de deseos que nos distrae de indagar la ciencia e ir tras la visión de la verdad².

En este sentido, buscaremos desmarcarnos de toda consideración del pensamiento platónico donde se aborde la cuestión del cuerpo en relación con el alma desde el rechazo. Para ello presentaremos algunos de los pasajes más importantes de los diálogos a partir de los cuales se ha forjado una interpretación de la filosofía de Platón en la que prevalece una visión despreciativa del cuerpo. Trataremos de ofrecer una lectura que se aparte de dichas exégesis resignificando la importancia del cuerpo en la filosofía platónica. Si bien es cierto que Platón sostiene en el *Fedón* que el alma es semejante a lo divino y el cuerpo, por el contrario, es lo más semejante a lo mortal, debemos entender esta afirmación en un sentido estrictamente metafísico. La naturaleza del alma es indudablemente inteligible, pero el cuerpo, al igual que el mundo sensible, es imagen de lo divino:

Examina, pues, Cebes -dijo-, si de todo lo dicho se nos deduce esto: que el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble, y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo.³

² Russell, B., *Historia de la filosofía*, Madrid, RBA, 2005, p. 178.

³ *Fedón* 80 b

El sufrimiento que aflige al hombre no proviene exclusivamente del cuerpo: “es evidente que los mayores placeres y los mayores dolores nacen en cierta perversión del alma y del cuerpo, no en su perfección.”⁴ El cuerpo, como le ocurre a toda entidad perteneciente al orden sensible, es mutable y, por consiguiente, perecedero: “Por tanto, el alma es más afín que el cuerpo a lo invisible, y éste lo es a lo visible.”⁵ El alma, por otro lado, pertenece al orden inteligible y es, por ende, inmutable y eterna. El cuerpo está sujeto a un proceso de generación y de corrupción por el cual nace, envejece y, finalmente, muere. Es innegable que la experiencia de la fragilidad de la condición humana está estrechamente vinculada con su corporalidad. El alma no se desvanece con la muerte del cuerpo, sino que permanece. Dice Pierre Hadot que, en los primeros siglos del cristianismo, en el gnosticismo y algunas religiones místicas, “el hombre se experimenta como un extranjero en este mundo, *como exiliado en su cuerpo* y en el mundo sensible.”⁶ La idea de que Platón desprecia lo corpóreo hunde sus raíces en una tradición exegética de su pensamiento que diferencia la existencia de dos mundos contrapuestos: el *mundo de aquí*, es decir, el sensible; y el *mundo de más allá*, el inteligible. Bajo este prisma, el mundo sensible consistiría en una copia imperfecta del mundo de las ideas. De este modo, subyace la idea de una jerarquización ontológica donde el mundo inteligible precede al sensible y, como consecuencia, el alma preexiste al cuerpo. El alma, de naturaleza divina, pertenece al mundo de las ideas, mientras que el cuerpo, corruptible, participa de la realidad sensible y su finitud. Esta visión parcial y equívoca de la filosofía platónica ha coadyuvado a que lo corpóreo adquiriera una connotación negativa. En ciertas tradiciones como el gnosticismo, la encarnación del alma en el cuerpo presenta una problematización casi irresoluble. En estas tradiciones dualistas, para poder elucidar las razones por las cuales el alma, cuya naturaleza es divina e inmortal, se encuentra anclada al cuerpo y al mundo visible es preciso recurrir a la figura de un demiurgo, perverso y abyecto, que sea artífice del mundo y responsable de la caída del alma en un mundo donde reina la devastación y la muerte:

Sin embargo, al proceder del mundo espiritual, seguían siendo espirituales. Su desdicha se debía únicamente al lugar en el que se encontraban. Con *el fin del mundo*, con la derrota de la Potencia malvada, su sufrimiento tocaría a su fin. Regresarían al mundo espiritual,

⁴ *Filebo* 45 b

⁵ *Fedón* 79 b

⁶ Hadot, P., *Plotino o la simplicidad de la mirada*, Barcelona, Alpha Decay, 2004, p. 29

al «Pleroma». La salvación era, por tanto, exterior al alma: consistía en un cambio de lugar y dependía de la lucha entre unas Potencias superiores.⁷

Encontramos en ciertos pasajes de los diálogos platónicos la idea de que el cuerpo es una tumba, un sepulcro o, incluso, una cárcel para el alma. No obstante, no podemos realizar una lectura reduccionista o excesivamente literal de estos fragmentos. Para evitar incurrir en una exégesis gnóstica de la filosofía platónica es preciso llevar a cabo una relectura filológica de estos fragmentos que ofrezca una resignificación del cuerpo en relación con el alma. En *Crátilo* 400 c Platón nos dice por boca de Sócrates que “hay quienes dicen (del cuerpo) que es la «tumba» (*sêma*) del alma, como si ésta estuviera enterrada en la actualidad.”⁸ Asimismo, en *Gorgias* 493 se afirma lo siguiente: “En efecto, he oído decir a un sabio que nosotros ahora estamos muertos, que nuestro cuerpo es un *sepulcro*”⁹. Y también encontramos esta misma idea en el *Fedro* 250 c: “toda esta tumba que nos rodea y que llamamos cuerpo, prisioneros en él como en una ostra.”¹⁰ Podemos destacar que no se tratan de aserciones que hayan sido pronunciadas por el mismo Sócrates, sino que ambos pasajes (*Crátilo*-*Gorgias*) constituyen citas de lo que *otros han dicho* a este respecto; se trata de una mención a los misterios de las doctrinas órficas y pitagóricas. La analogía entre el cuerpo (*sôma*) y la tumba o el sepulcro (*sêma*) ha sido analizada pormenorizadamente desde un punto de vista filológico por Alberto Bernabé. El esclarecimiento de esta correlación no solo es relevante para elucidar el sentido de lo corpóreo en el pensamiento platónico, sino para establecer el alcance de la influencia de las doctrinas órficas en su filosofía. En *Crátilo* 400 c, además de la mención que se hace del cuerpo como una sepultura para el alma, también se introduce una nueva dimensión: “Y, dado que, a su vez, el alma manifiesta lo que manifiesta a través de éste, también se le llama justamente «signo» (*sêma*).”¹¹

Sin embargo, creo que fueron Orfeo y los suyos quienes pusieron este nombre, sobre todo en la idea de que el alma expía las culpas que expía y de que tiene al cuerpo *como recinto en el que «resguardarse»* bajo la forma de prisión. Así pues, éste es el *sôma* del alma, tal como se le nombra, mientras ésta expía sus culpas; y no hay que cambiar ni una letra.¹²

⁷ *Ibid.*, p. 31

⁸ *Crátilo* 400 c

⁹ *Gorgias* 493 a

¹⁰ *Fedro* 250 c

¹¹ *Crátilo* 400 c

¹² *Crátilo* 400 c

El cuerpo es, en consecuencia, un *signo* del alma, es decir, su expresión en el ámbito sensible. Lo corpóreo es, por tanto, la condición de posibilidad de la expresión del alma en el mundo. Cuando Sócrates hace referencia al concepto σῆμα alude tanto a su significado como *tumba*, esto es, a la idea de que el alma estaría sepultada dentro del cuerpo a lo largo de la vida del individuo, como a la idea de que el alma *da señales* de su presencia por medio del cuerpo. Alberto Bernabé sostiene que Platón, en el *Crátilo*, introduce una subversión de significado de la etimología del cuerpo en la tradición órfica. Según dicha tradición, el cuerpo es concebido como *sêma*, es decir, tumba o sepultura del alma. Esta imagen implica una visión negativa del cuerpo y de la encarnación como un castigo o una prisión que mantiene cautiva al alma, en consonancia con una concepción antropológica dualista y pesimista. Platón, no obstante, no se limita a perpetuar esta interpretación, sino que, partiendo de su raigambre órfica, la aísla y la somete a una crítica indirecta a través de un juego etimológico asentado en la dicotomía σῶμα-σῆμα. En efecto, lo que Platón hace es introducir una nueva etimología de *sôma* vinculándola no con *sêma*, sino con σώζω (sôzō), un verbo cuyo significado es el de “salvar” o “proteger”. Se produce, de este modo, una nueva variación etimológica: se cambia *sêma* (sepultura) por *sôma* (cuerpo)¹³. Este desplazamiento de sentido no es casual ni meramente lingüístico, sino que responde a una clara intención filosófica: remendar la idea órfica del cuerpo como castigo e insertarla en una nueva concepción en la que el cuerpo, lejos de ser una tumba, actúa como un *recinto protector* del alma, permitiéndole perfeccionarse en su itinerario hacia el conocimiento de lo divino. Bernabé interpreta esta resignificación como suerte de *corrección etimológica*, con la que Platón desvirtúa deliberadamente la concepción órfica del cuerpo. Mediante este juego morfológico entre *sôma* y *sôzō*, Platón otorga un nuevo valor simbólico al cuerpo: de ser un espacio de penitencia y reclusión, a devenir una ciudadela cuyas murallas guarecen al alma. De este modo, la etimología no constituye una mera curiosidad filológica, sino que se convierte en una herramienta filosófica al servicio de una reinterpretación profunda del alma y su relación con el cuerpo. La etimología, en este sentido, se convierte en un pretexto para desarticular aquellas concepciones heredadas a fin de proponer, en su lugar, una nueva consideración del cuerpo como *expresión del alma*:

Por el contrario, lo que en mi opinión ha ocurrido es que Platón, que conoce la misma fuente órfica que Filolao, ha aislado en nuestro pasaje del *Crátilo*, con intención de

¹³ Bernabé, A., *Platón y el orfismo*, Madrid, Abada Editores, 2011, p. 133

corregir la idea órfica del cuerpo, el juego etimológico σῶμα-σῆμα y le ha aplicado a la teoría del cuerpo-cárcel (solidaria con la del cuerpo-sepultura) una corrección etimológica (la relación con σῶζω) para desvirtuarla.¹⁴

Bernabé sostiene que la etimología que Platón propone en el *Crátilo*, según la cual *sôma* se vincula no con *sêma* (sepultura), como en la tradición órfica, sino con *sōzō* (salvar) conlleva un cambio en la consideración del cuerpo: se abandona la idea órfica de la tumba del alma y se sustituye por la de un recinto comparable a una prisión. Esta transformación no es meramente terminológica, sino que afecta al conjunto de la concepción de la condición humana: el cuerpo ya no es el lugar donde el alma expía una culpa como ocurre en la tradición órfica, sino un espacio en el que ésta encuentra su cobijo o su *salvamento*. Lo relevante en este planteamiento, como subraya Bernabé, es que Platón no se limita a sugerir una semejanza fonética entre los términos, sino que presenta *sôma* como un nombre de acción derivado de *sōzō*, es decir, como aquello que implica la acción de salvar o preservar¹⁵. La idea de que el alma está bajo custodia cuando se encuentra en el cuerpo, o la imagen de la prisión, la hallamos, asimismo, en otros pasajes de los diálogos platónicos como en *Fedón* 62 b:

El dicho que sobre esto se declara en los *misterios* de que los humanos estamos en una especie de prisión y que no debe uno liberarse a sí mismo ni escapar de ésta, me parece un aserto solemne y difícil de comprender. No obstante, me parece que, a mí al menos, Cebes, que no dice sino bien esto: que los dioses son los que cuidan de nosotros y que nosotros, los humanos, somos una posesión de los dioses.¹⁶

Los misterios a los que hace referencia Sócrates no son sino las doctrinas órficas a propósito de la relación entre el cuerpo y el alma. El hombre no puede desprenderse del cuerpo, es decir, no puede cometer suicidio en la medida en que pertenece a los dioses y está bajo su custodia. Cuando Platón presenta *sôma* como si fuera un nombre derivado del verbo *sōzō*, es decir, “aquello que salva”, este recurso le permite conferir al cuerpo una función indispensable: no se trata de un espacio en el que el alma permanece inexorablemente recluida, sino que es un bastión que le brinda protección. Es decir, el cuerpo contiene al alma, pero no la encierra o clausura, sino que la alberga. De este modo, Platón “reinterpreta el papel del cuerpo en un sentido más positivo, como protección del

¹⁴ *Ibid.*, p. 119

¹⁵ *Ibid.*, p. 133

¹⁶ *Fedón* 62 b

alma, utilizando como intermedio la idea de la prisión.”¹⁷ Bernabé afirma que Platón en *Fedro* 250 c “combina, sin contraponerlas, las imágenes de la cárcel y de la sepultura”.¹⁸ Lo que subyace a la concepción órfica del cuerpo como *tumba* es que el alma debe encaminarse al más allá: el mundo es un lugar donde el hombre está muerto en vida, de ahí la importancia de separar el alma del cuerpo. No obstante, como ya ha sido dicho, Platón recurre al orfismo para enmendar sus doctrinas concernientes al cuerpo. El alma encuentra en el cuerpo su *salvamento*, es decir, está en él bajo custodia y es a través de lo corporal como puede manifestarse. No encontramos en la filosofía platónica un repudio del cuerpo o un rechazo del mundo, sino todo lo contrario: la vida, a pesar de las dificultades inherentes a lo corporal o lo sensible, tiene un valor intrínseco y exige un compromiso ascético-moral por parte del individuo. Para poder cuidar el alma es necesario comprender de qué manera se encuentra afectada por el cuerpo. Estos condicionamientos del cuerpo sobre las facultades anímicas no deben comportar un rechazo de lo corporal, antes bien, todo conocimiento de lo verdadero y divino partirá, como veremos en el *Banquete*, de la belleza de los cuerpos. Platón rechaza la idea órfica de que el cuerpo constituya un sepulcro para el alma, por eso en el *Fedón* introduce la imagen de la prisión donde el alma permanece bajo custodia y, por último, la idea de que el cuerpo es una especie de fortificación que garantiza que el alma esté a salvo:

Platón corrige la etimología de σῶμα a partir de σῆμα y, por ende, niega la interpretación del cuerpo como sepultura. Para ello sustituye la imagen de la sepultura por la de la prisión e incluso llega más allá para considerar al cuerpo *como un recinto en que el alma se mantiene sana y salva*.¹⁹

Recordemos que Platón, en el *Timeo*, cuando habla del demiurgo nos recuerda que “el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo”²⁰. El demiurgo confirió a todo lo sensible, “que se movía sin reposo y de manera caótica y desordenada”²¹ un sentido teleológico y ordenado conforme a lo mejor. Platón nos dice que el demiurgo quería asemejar al hombre “al más bello y absolutamente perfecto de los seres inteligibles”²². El demiurgo, de acuerdo con este razonamiento, al conformar el universo, “colocó la razón en el alma y el alma en el cuerpo, para que su obra fuera la

¹⁷ Bernabé, op. cit., p. 136.

¹⁸ *Ibid.*, p. 137

¹⁹ *Ibid.*, p. 142

²⁰ *Timeo* 30 a

²¹ *Timeo* 30 a

²² *Timeo* 30 d

más bella y mejor por naturaleza.”²³ En este caso, se está hablando del cuerpo del mundo sensible y no de la dimensión fisiológica del hombre²⁴. Sin embargo, los dioses menores, emulando el modelo del demiurgo al que acabamos de hacer alusión en lo respectivo a la creación del universo, “hicieron de todo un cuerpo individual y ataron las revoluciones del alma inmortal a un cuerpo sometido a flujos y reflujos.”²⁵ La *paideia*²⁶, la ordenación de las pasiones y sus pulsiones, es decir, el cuidado del alma y del cuerpo remitirá los efectos adversos ligados a los procesos *terribles y necesarios*²⁷ en la encarnación del alma en el cuerpo: “Por todos estos fenómenos, tanto ahora como al comienzo, cuando el alma es atada al cuerpo mortal, en un primer momento se vuelve irracional.”²⁸ Platón presenta una concepción del cuerpo humano profundamente funcional y jerarquizada. El cuerpo no posee una autonomía propia, sino que ha sido conformado para servir al alma racional, ubicada en la cabeza, considerada la parte más elevada del ser humano. Las extremidades dotadas de flexibilidad y movimiento no permiten el desplazamiento de aquello que debe ser protegido y guiado: la región donde habita la razón. Esta estructura responde a una intención teleológica, en la que cada parte cumple una finalidad subordinada al alma. El cuerpo, por tanto, es el vehículo del alma, reflejando la subordinación de lo sensible a lo inteligible: “Por eso, el cuerpo recibió una extensión y, cuando dios concibió su modo de traslación, le nacieron cuatro miembros extensibles y flexibles con cuya ayuda y sostén llegó a ser capaz de marchar por todas partes con la morada de lo más divino y sagrado encima de nosotros.”²⁹

El demiurgo es asimismo el artífice de los *seres divinos* a quienes encomienda la tarea de engendrar los mortales: “Cuando éstos recibieron un principio inmortal de alma, le tornearon un cuerpo mortal alrededor (la cabeza), a imitación de lo que él había hecho.”³⁰ En el *Timeo* Platón establece una analogía entre el cuerpo humano y un jardín. Las divinidades inferiores, inspiradas en el modelo del demiurgo, debían conformar el

²³ *Timeo* 30 b

²⁴ En *Timeo* 36 c Platón reitera que el Demiurgo, una vez el alma hubo adquirido una forma racional, “éste entró todo lo corpóreo dentro de ella, para lo cual los ajustó reuniendo el centro del cuerpo con el del alma.”

²⁵ *Timeo* 43 a

²⁶ *Timeo* 44 b: “En caso de que se reciba, además, una correcta formación educativa, se llegará a ser completamente sano, puesto que se habrá evitado la enfermedad más grave.”

²⁷ *Timeo* 69 d: “[...] en primer lugar el placer, la incitación mayor al mal, después, los dolores, fugas de las buenas acciones, además, la osadía y el temor, dos consejeros insensatos, el apetito, difícil de consolar, y la esperanza, buena seductora.”

²⁸ *Timeo* 44 b

²⁹ *Timeo* 44 e

³⁰ *Timeo* 69 c

cuerpo de acuerdo con la disposición del mundo sensible. La naturaleza, en especial la flora y la fauna, “fueron domesticadas para nosotros”³¹, a través de la agricultura o de la ganadería, para garantizar unas condiciones propicias para la vida. El hombre, para poder disfrutar del alimento, requiere de la existencia de unos canales fisiológicos que le posibiliten alimentarse, de la misma manera que un jardín requiere de la existencia de un sistema de irrigación para ser ubérrimo. Esta metáfora responde a una concepción orgánica y teleológica del cuerpo: cada elemento ha sido configurado con una función determinada, orientada a la conservación del conjunto. Lo fisiológico está dispuesto conforme a un diseño superior al que está indefectiblemente subordinado: “Una vez que nuestros superiores hubieron plantado para nosotros, sus inferiores, todas estas especies para nuestra alimentación, abrieron canales en nuestro cuerpo, como en un jardín, para que fuera irrigado como desde una fuente.”³²

Encontramos de este modo en el *Timeo* la importancia del cuidado del cuerpo, dado que, como sostiene Giovanni Reale, “el concepto expresado en la célebre máxima latina *mens sana in corpore sano* ha sido formulada perfectamente por el propio Platón”³³. En el *Fedón* se dice del filósofo que es aquel que se ocupa de su alma por encima de los requerimientos del cuerpo: “Por lo tanto, ¿no te parece que, por entero la ocupación de la individuo no se centra en el cuerpo, sino que, en cuanto puede, está apartado de éste, y, en cambio, está vuelto hacia el alma?”³⁴ Este sentido de lo corporal será abordado en el capítulo sucesivo, pero por ahora diremos que, cuando Platón afirma que el filósofo “libera su alma al máximo de la vinculación con el cuerpo”³⁵, no está aseverando que deba desprenderse del cuerpo, sino que se debe caer en la cuenta de que el influjo que ejerce sobre las facultades anímicas provoca su cercenamiento. Si bien es cierto que no se trata de sucumbir a los designios de lo corporal, esto no implica que deba despreciarse el cuerpo. El *Timeo* refleja la importancia que tiene el cuidado del cuerpo para el florecimiento de las facultades perceptivas del alma destinadas a contemplar lo divino. Para afrontar la enfermedad más grave por la que puede verse afectada el alma, es decir, la ignorancia, es necesario ocuparse del cuerpo y perseguir la ordenación de las pasiones: “Para ambos desequilibrios hay un *método de salvación*: no mover el alma sin el cuerpo

³¹ *Timeo* 77 a

³² *Timeo* 77 c-d

³³ Reale, G., *Storia della filosofia greca e romana*, Milano, Bompiani, 2018, p. 646

³⁴ *Fedón* 64 e

³⁵ *Fedón* 64 e-65 a

ni el cuerpo sin el alma, para que ambos, contrarrestándose, lleguen a ser equilibrados y sanos.” La salud del alma depende, inexorablemente, de la salud del cuerpo y viceversa. Por tanto, el cuidado del alma pasa, en cierto sentido, por el cuidado del cuerpo. El matemático o el filósofo, es decir, aquellos que consagran su existencia a la actividad intelectual deben atender, asimismo, a la salud del cuerpo; por otro lado, aquellos, como los atletas y los guerreros, que acostumbran a preservar sus condiciones fisiológicas en un estado óptimo deben, en la medida de lo posible, ocuparse de *los movimientos del alma*:

El matemático o el que realiza alguna otra práctica intelectual intensa debe también ejecutar movimientos corporales, por medio de la gimnasia, y, por otra parte, el que cultiva adecuadamente su cuerpo debe dedicar los movimientos correspondientes al alma a través de la música y toda la filosofía, si ha de ser llamado con justicia y corrección bello y bueno simultáneamente.³⁶

En el cuidado del cuerpo y del alma se encuentra la virtud. La enfermedad puede producirse cuando se descuida ya sea el alma o el cuerpo. El hombre, por ende, “debe cuidar el cuerpo, el alma y sus partes, *imitando al universo*.”³⁷ En el *Timeo* Platón nos dice que el universo es un ser viviente, *imagen sensible del dios inteligible*³⁸. Existe, pues, una correspondencia ontológica entre la estructura del universo y la conformación del ser humano: del mismo modo que al cuerpo del mundo el demiurgo le colocó el alma, ocurre algo análogo con el cuerpo fisiológico, cuya estructura ha sido diseñada para cobijar el alma. Es evidente, por consiguiente, que el alma y el cuerpo, a pesar de que la primera sea de naturaleza inteligible y el segundo se incardine en el orden de lo visible, son dos entidades que coexisten en el mundo, de manera que, el desequilibrio de una de ellas comporta el desorden de la otra. No obstante, el alma ocupa una posición más elevada en la jerarquía ontológica de la filosofía platónica. A través del cuidado del alma el hombre puede recobrar el vínculo con su naturaleza divina; si solo se ocupara del cuerpo difícilmente podría acceder a la verdadera causa de todas las cosas. Por eso Platón nos dice lo siguiente en la *República*, a propósito de la ejercitación de los guardianes: “No creo que, aun cuando el cuerpo esté en condiciones óptimas, su perfección beneficie al

³⁶ *Timeo* 88 c

³⁷ *Timeo* 88 d

³⁸ *Timeo* 92 c

alma; pero en el caso inverso, un alma buena, por medio de su excelencia, hará que el cuerpo sea lo mejor posible.”³⁹

2.2. Muerte y filosofía en el *Fedón*: el influjo de lo corporal en las facultades anímicas

Una vez analizados los distintos sentidos del cuerpo en la filosofía platónica, procederemos a examinar el significado de *lo corporal* en el *Fedón*. No debemos, en modo alguno, confundir la noción del cuerpo, como entidad fisiológica, con lo corporal. Hemos afirmado que el alma se expresa a través del cuerpo, esto es, que precisa del cuerpo para poder desenvolverse en la realidad sensible. No obstante, el proceso de encarnación por el cual el alma queda vinculada al cuerpo comporta toda una serie de implicaciones experienciales y cognoscitivas que determinan el acceso del individuo al fundamento último de la constitución de los seres. Para poder comprender el método dialéctico, así como el itinerario de liberación que funda, es preciso atender al estado en que se encuentra el hombre en lo que respecta a su experiencia de la realidad desde un punto de vista epistemológico. En el proceso de encarnación, el alma entra en un estado letárgico, dicho de otro modo, incurre en un profundo olvido de sí. No sería posible plantear un método destinado a conducir al alma hacia el redescubrimiento de su naturaleza primordial sin antes establecer cuáles son las causas que explican su olvido de lo divino. Este método transformador de la dialéctica “empuja poco a poco *al ojo del alma*, cuando está sumergido realmente en el fango de la ignorancia, y lo eleva a las alturas.”⁴⁰ Este estado por el cual se ve afectado el alma cercena sus facultades perceptivas y, en última instancia, depaupera sus cualidades experienciales. Por eso Plotino, el más importante exegeta de los diálogos platónicos, afirma que el itinerario epistémico que nos brinda el método dialéctico tiene como propósito “trocar esa vista por otra y despertar la que todos tienen, pero pocos usan”⁴¹. Todas las almas, antes de su encarnación en el cuerpo, contemplaron, otrora, *el sagrado espectáculo*⁴², no obstante, como consecuencia de esos “*procesos terribles pero necesarios*”⁴³, han olvidado su hontanar divino. El olvido de sí, la

³⁹ *República* 403 d

⁴⁰ *República* 533 d

⁴¹ *En.* I 6.8.25.

⁴² *Fedro* 250 a

⁴³ *Timeo* 69 d

enajenación por la que se ve afligida el alma, así como la afectación cognoscitiva en su aproximación a la realidad, se encuentran estrechamente relacionados con la encarnación del alma en el cuerpo.

La fragmentariedad perceptiva, la conciencia dual en virtud de la cual se relaciona con el mundo, la dicotomía sujeto-objeto que dictamina su vínculo cognoscitivo con las cosas, todo ello redundando en un alejamiento progresivo del alma con respecto a su identidad primordial. Por eso Platón afirma: “Los ojos del alma de la mayor parte de la gente, en efecto, son incapaces de esforzarse para mirar lo divino.”⁴⁴ Por eso decimos que la filosofía platónica busca transfigurar la mirada del individuo, pero para ello debe emprender las sendas del recogimiento, en lugar de volcarse a la exterioridad de los objetos:

¿Pero es que no viene a ser una purificación eso, lo que desde antiguo se dice en la sentencia «el separar al máximo el alma del cuerpo» y el acostumbrarse ella a *recogerse y concentrarse en sí misma* fuera del cuerpo, y a habitar en lo posible, tanto en el tiempo presente como en el futuro, sola en sí misma, liberada del cuerpo como de unas cadenas?⁴⁵

De nuevo en este pasaje resuenan las doctrinas órficas, sin embargo, cabe subrayar que cuando, en este caso, se habla del cuerpo, Platón no está haciendo alusión a la entidad fisiológica donde el alma se encuentra albergada, sino que se está atendiendo a la problematicidad inherente a *lo corporal*. En la individuación del alma en el mundo, esto es, en la encarnación, tiene lugar un proceso de particularización que desencadena el olvido de su raigambre divina. Lo corporal propicia la aparición en el alma de las pasiones, las pulsiones y los afanes que, en cierto modo, la desvían de su identidad originaria. En esta experiencia relativa a la particularización, el alma, desde las categorías duales, se posiciona frente al mundo, como una parte frente a una serie de instancias que le son extrañas. La fragmentación y la depauperación de las cualidades perceptivas del alma están causadas por este proceso de particularización concerniente a lo corporal. Por eso dice Platón que estos procesos *son terribles*, puesto que implican una identificación del alma con lo particular: su relación con la realidad está mediada por un eje en el que se sitúa como una parte escindida, disociada y disgregada con respecto a la totalidad. Esta particularización es un proceso extrínseco a su identidad divina y es el origen de la fragmentación perceptiva que condiciona su apertura cognoscitiva al fundamento último

⁴⁴ *Sofista* 254 b

⁴⁵ *Fedón* 68 c

de lo real. En la experiencia corporal del alma ésta se ve afectada por pasiones, pulsiones e identificaciones que velan su naturaleza divina. Por eso el sentido de la filosofía platónica constituye un proceso de despojamiento del alma de todos aquellos condicionantes ligados a lo corporal que cercenan aquellas facultades destinadas a contemplar lo divino. La precariedad epistémica del alma cuando se ve arrastrada por la vorágine de las pasiones la sume en un estado de confusión cuyo despertar precisa de un itinerario ascético de suma complejidad como lo es el dialéctico. Por ello no se puede concluir que la liberación del alma pase por el rechazo del cuerpo. No se trata de despreciar el cuerpo sensible, sino de comprender que la experiencia de lo corporal ligada a la encarnación entraña toda una serie de riesgos que ponen a prueba al hombre en su capacidad de retornar a su naturaleza divina. El desasimiento de lo particular debe propiciar una subversión de los modos de conocimiento precarios ligados a lo corporal cuando prevalecen las pasiones y las pulsiones:

Los males no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí. Por esa razón es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad, y la huida consiste en *hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible*.⁴⁶

Platón no nos exhorta a que huyamos del mundo sensible, ni tampoco a que repudiemos el cuerpo. La huida de la que habla es el itinerario ascético-epistémico por el cual el alma, despojada de la particularidad ligada a lo corporal, emprende las sendas de retorno a su cualidad primordial. El proceso de encarnación del alma en el cuerpo sume al hombre en una experiencia perceptiva fragmentada y escindida, donde reina la ilusión. Las pasiones y los afanes humanos particularizan el alma, de suerte que, ésta sucumbe y termina por enajenarse, olvidando su identidad más honda. Es necesario despertar el ojo del alma para poder recobrar una experiencia unitiva con el fundamento divino de la realidad: “Que el alma de cualquier humano se ve forzada, al tiempo que siente un fuerte placer o un gran dolor por algo, a considerar que aquello acerca de lo que precisamente experimenta tal cosa *es lo más evidente y verdadero*, cuando no es así. Esto sucede, en general, con las cosas visibles.”⁴⁷ Los modos de percepción y cognición asociados a lo corporal se articulan por medio de categorías duales y, principalmente, por la dicotomía sujeto-objeto. El alma, en este marco, se encuentra sumida en *el fango de la ignorancia*⁴⁸,

⁴⁶ *Teeteto* 176 b

⁴⁷ *Fedón* 83 c

⁴⁸ *República* 533 d

volcada a las sombras que se proyectan en la superficie de la caverna: “pero cuando se vuelve *hacia lo sumergido en la oscuridad*, que nace y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia.”⁴⁹ El cuerpo no es el origen de todos los males que afligen el alma, por eso es perentorio comprender que sus facultades perceptivas, cuando se aproxima a la realidad, se hallan inexorablemente condicionadas por el influjo de lo corporal y por el proceso de particularización inherente a la encarnación: “Conocen, pues, los amantes del saber que cuando la filosofía se hace cargo de su alma, está sencillamente encadenada y apresada dentro del cuerpo, y *obligada a examinar la realidad a través de éste como de una prisión*.”⁵⁰ Platón no sugiere que se deba mortificar el cuerpo, ni que debemos abandonar el mundo sensible; no existe un lugar al que podamos dirigirnos, dado que lo inteligible, como principio constitutivo de lo real, se expresa a través de lo sensible en la medida en que es inmanente y trascendente; lo inteligible y lo sensible son dos esferas indisociables:

[...] dado que Dios es bueno, no podría ser causa de todo, como dice la mayoría de la gente; sería solo causante de unas pocas cosas que acontecen a los hombres, pero inocente de la mayor parte de ellas. En efecto, las cosas buenas que nos suceden son muchas menos que las malas, y si de las buenas no debe haber otra causa que el dios, de las malas debe buscarse otra causa.⁵¹

El camino epistémico que ha de recorrer el alma estriba en un desprendimiento de su anclaje particular, es decir, de todos aquellos modos de conocimiento que la sitúan como una parte escindida del Todo, es decir, confrontada, desde una experiencia de alteridad, con los objetos. Cuando en *Fedón* 62 b se nos dice que uno “no debe uno liberarse a sí mismo ni escapar de ésta (la prisión que es el cuerpo)”⁵², Platón está desestimando que el suicidio sea una vía remotamente lícita. El sentido liberador y transformador de la filosofía platónica tiene como propósito ampliar el espectro perceptivo del alma e intensificar su experiencia de lo real. Se trata de que el alma tome conciencia de que, al igual que ocurre con el cuerpo, es una expresión de lo inteligible. El recuerdo del alma de su naturaleza inteligible solo es posible si previamente se ha desprendido de aquella estructura particular con la que se ha identificado y del estado de

⁴⁹ *República* 508 d

⁵⁰ *Fedón* 82 e

⁵¹ *República* 379 c

⁵² *Fedón* 62 b

ignorancia que le es inherente: las pulsiones, los afanes humanos, las pasiones, las opiniones que se conforman a partir de la experiencia disgregada del alma tras el proceso de la encarnación. El alma, en este estado de ignorancia, olvida que todo lo particular, es decir, todo cuanto existe es imagen de lo divino. Aquellas facultades destinadas a vislumbrar lo inteligible en su manifestación sensible se encuentran en un estado de profundo letargo. Las capacidades perceptivas del alma se vuelcan a la exterioridad y a los objetos disociándolos de su fundamento inteligible: “Porque cada placer y dolor, como si tuviera un clavo, la clava en un cuerpo y la fija como un broche y la hace corpórea, al producirle la opinión de que son verdaderas las cosas que entonces el cuerpo afirma.”⁵³ Recordemos, no se está haciendo alusión al cuerpo en su mera dimensión fisiológica, sino que Platón expone las consecuencias epistémicas, en lo relativo al *olvido de sí*, del proceso de encarnación del alma por el cual se vincula al cuerpo. La corporalidad no es aquí un aspecto estrictamente biológico, sino que remite a la experiencia de particularización del alma:

Pues el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; y, además, si nos afligen algunas enfermedades, *nos impide la caza de la verdad*. Nos colma de amores y deseos, de miedos y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad, de modo que ¡cuán verdadero es el dicho de que en realidad con él no nos es posible meditar nunca nada! Porque, en efecto, guerras, revueltas y batallas ningún otro las origina sino el cuerpo y los deseos de este. Pues a causa de la adquisición de riquezas se originan todas las guerras, y nos vemos forzados a adquirirlas por el cuerpo, siendo esclavos de sus cuidados. Por eso no tenemos tiempo libre para la filosofía, con todas esas cosas tuyas.⁵⁴

En este sentido, el proceso de individuación o personalización del alma en su llegada a un marco social regido por convenciones y contingencias enmascaran su identidad esencial. He aquí otro de los aspectos a destacar del *Fedón*: la búsqueda de la muerte por parte del filósofo como una práctica ascética orientada a la purificación del alma. En este diálogo se habla del filósofo como aquel que persigue la separación del alma del cuerpo. Insistimos que, en todo caso, este proceso no consistiría en desprenderse del cuerpo, sino de comprender en qué medida lo corporal afecta a las potencialidades contemplativas del alma: “ese empeño es característico de los filósofos, la liberación y la separación del alma del cuerpo.”⁵⁵ La filosofía adquiere en este contexto un sentido

⁵³ *Fedón* 83 d

⁵⁴ *Fedón* 66 c

⁵⁵ *Fedón* 67 d

liberador y purificador. El filósofo es aquel que “no se cuida de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muerto”.⁵⁶ Pierre Hadot nos indica que este *ejercicio espiritual* consiste en “liberarse del punto de vista *parcial y pasional*, ligado al cuerpo y a los sentidos, para elevarse hasta el punto de vista universal y normativo del pensamiento.”⁵⁷:

Porque entonces el alma estará consigo misma separada del cuerpo, pero antes no. Y mientras vivamos, como ahora, según parece, estaremos más cerca del saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo, a no ser en la estricta necesidad, y no nos *contaminemos* con la naturaleza suya, *sino que nos purifiquemos de él*, hasta que la divinidad misma nos libere.⁵⁸

Como dice Pierre Hadot, la filosofía es, en última instancia, un despojamiento de aquellas pasiones y modos perceptivos ligados al anclaje corporal del alma: “Es, pues, necesario que el filósofo se purifique, es decir, que se esfuerce por concentrar y recoger el alma, liberarla de la dispersión y de la distracción que le impone el cuerpo.”⁵⁹ Aquello que se pretende es subvertir el estado epistémico en que se encuentra el individuo cuando está volcado a las tinieblas y su mirada apenas puede girarse para contemplar el resplandor de lo divino⁶⁰. En el alma de todo individuo se encuentran aquellas facultades “capaces de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos el Bien.”⁶¹ Todo aferramiento al carácter contingente de la vida en sociedad, todo proceso de identificación con la inanidad mundana ahonda en la enajenación del alma. Por ello Plotino sostiene, en un pasaje acorde a *Fedro* 249 c, que el alma, cuando se esfuerza por dirigirse a lo alto, debe procurar que sus recuerdos sean únicamente de las cosas superiores y no meras *remembranzas humanas*: “Porque aún en este mundo es una actitud excelente la de mantenerse al margen de los afanes humanos.”⁶² La cuestión más acuciante del pensamiento platónico es determinar cuáles son las causas por las cuales el alma, en lugar de volcarse a lo divino, se encuentra apresada por las estructuras y mecanismos inherentes a la vida en sociedad. Las convenciones humanas, las trivialidades de la vida en sociedad, el teatro del mundo donde cada individuo parece

⁵⁶ *Fedón* 64 a

⁵⁷ Hadot, P., *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006, p. 40.

⁵⁸ *Fedón* 67 a

⁵⁹ Hadot, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, Fondo De Cultura Económica, Ciudad de México, 2000, p. 80.

⁶⁰ *República* 518 c: “Pues bien, el presente argumento indica que en el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello, y que, así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira todo el cuerpo [...]”.

⁶¹ *República* 518 d

⁶² *En.* IV 3.32.10-15.

condenado a representar una determinada función, todos estos aspectos, deturpan las facultades perceptivas del alma destinadas a aprehender lo divino. No solo disgregan sus facultades perceptivas, sino que desvían su mirada, de tal modo que, en lugar de estar volcada a lo divino, se proyecte sobre las sombras y las ilusiones de los convencionalismos humanos. La filosofía platónica, así como el sentido de la muerte en el *Fedón*, no es sino un ascesis de desprendimiento de todas aquellas añadiduras que han enmascarado la naturaleza divina del alma: “desdeñando todos aquellos convencionalismos y fingimientos con los que antes se adornaba.”⁶³ La filosofía abre una senda sinóptica desde la que, partiendo de lo particular y lo múltiple, dirigirse a la unidad como principio vertebrador de la realidad: “El *ejercicio de la muerte* está, pues, ligado aquí a la contemplación de la totalidad, a la elevación del pensamiento, pasándose de la subjetividad individual y pasional a la objetividad de la perspectiva universal, es decir, al ejercicio del pensamiento puro.”⁶⁴ El proceso de individualización del alma cuando forja su identidad volcada a la mundanidad y los asuntos humanos, lo que podríamos denominar la *conformación del yo*, implica que se sitúe en una perspectiva parcial y escindida con respecto a la totalidad. Pierre Hadot defiende que uno de los pilares sobre los que se asienta la filosofía de la Antigüedad es la idea de que para poder entrar en comunión con el Todo es perentorio rebasar la subjetividad, esto es, alcanzar la superación de la individualidad: “Es por ello por lo que en lugar de hablar de *cultivo del yo* sería más adecuado hablar en términos de transformación, de transfiguración, de *superación del yo*.”⁶⁵ El proceso metamórfico que instaura la filosofía precisa de un despojamiento de ese constructo identitario con el que el alma se ha identificado en su llegada a la existencia; es menester desprenderse de la túnica con la que el alma se ha ataviado en su desenvolvimiento en el mundo y que es, necesariamente, extrínseca a su naturaleza. La identidad que el hombre forja en el mundo de las convenciones sociales no es sino un aditamento que coadyuva al olvido de la cualidad inteligible del alma. El *yo* es un constructo que emerge de un determinado marco sociohistórico al que se asocian toda una serie estructuras convencionales pertenecientes al orden humano. El individuo adopta una máscara para representar un determinado rol en el teatro del mundo; por eso Platón nos dice que el filósofo es aquel que desdeña el fingimiento y los convencionalismos sociales y, por consiguiente, se retira de la inanidad mundana, pero no del mundo. Es

⁶³ *Fedro* 252 a

⁶⁴ Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, op. cit., p. 43

⁶⁵ *Ibid.*, p. 254

Plotino quien ha comprendido el sentido de la muerte en el *Fedón* cuando aborda el itinerario ascensional que emprende el filósofo en su búsqueda de lo divino:

Es deseable, en efecto, por ser bueno y el deseo apunta al Bien; mas la consecución del Bien es para los que suben hacia lo alto, para los que se han convertido y *se despojan de las vestiduras que nos hemos puesto al bajar* (como los que suben hasta el sanctasanctorum de los templos les aguardan purificaciones, *los despojamientos de las vestiduras de antes* y el subir desnudos)⁶⁶

El sentido de la muerte en el *Fedón* apunta a la necesidad de retornar a la desnudez prístina del alma antes de su venida al mundo. Por eso dice Platón en el *Fedro* que la mente del filósofo es alada, pues cuando recuerda su verdadera naturaleza anhela alzar el vuelo hacia lo alto, “olvidado de las cosas de aquí abajo, y dando ocasión a que se le tenga por loco”.⁶⁷ Solo en este sentido podemos afirmar que el camino de la filosofía conduce a la separación del alma con respecto del cuerpo, es decir, el desasimiento de aquella visión caracterizada por la particularización epistémica del alma en el momento de la encarnación. El filósofo es aquel “que se empeña en algo próximo al *estar muerto*, el que nada se cuida de los placeres que están unidos al cuerpo.”⁶⁸ No se trata, en modo alguno, de buscar la muerte del cuerpo para liberar al alma; Platón no nos exhorta a que repudiemos lo corpóreo, sino a que el individuo caiga en la cuenta de que cuando las facultades perceptivas del alma están mediadas por el influjo de lo corporal y por los marcos de la convención social, no es posible volcar nuestra mirada hacia lo divino. Es en este sentido que los filósofos “se ejercitan en morir”, lo que implica necesariamente que no se ocupen de la experiencia corporal, sino que estén *vueltos hacia el alma*⁶⁹, pues como sostiene Carlos García Gual, “el alma es el verdadero yo del ser humano”⁷⁰. El anclaje del alma en una vivencia particular, ligada al constructo individual que ha forjado en el mundo social, supone un impedimento para *la caza de la verdad*⁷¹. En esta forma de aprisionamiento a causa del deseo y de los afanes humanos, “el encadenado puede ser

⁶⁶ *En.* I 6.7.5-10

⁶⁷ *Fedro* 249 e

⁶⁸ *Fedón* 65 a

⁶⁹ *Fedón* 64 e

⁷⁰ García Gual, C. (2004). Cuerpo y alma. De Homero a Platón. *Bitarte. Revista cuatrimestral de humanidades*, 11(32), 47–61.

⁷¹ *Fedón* 66 c

colaborador de su estado aprisionado.”⁷² Es importante, entonces, que no nos pase inadvertido en qué sentido los filósofos “andan moribundos” y “son dignos de muerte”⁷³.

El hombre, aquejado de una visión fragmentada, sucumbe ante la tiranía de las pasiones, los intereses fútiles, la vanagloria, o la fatuidad de lo convencional. Morir, en este contexto, consiste en rebasar la individualidad: en despojar al alma de los ropajes mundanos con los que hasta entonces se había identificado. Filosofar es morir; y morir, en sentido platónico, es desenmascarar el alma para que ya no represente papel alguno en el *theatrum mundi*. Este apego al modo perceptivo del alma, paupérrimo y fragmentado, cuando se vincula con la realidad contaminada por la particularización de lo corporal, merma el despliegue de aquellas potencialidades anímicas destinadas a la contemplación de la verdad. Plotino también alude a cómo la pesadez de lo corpóreo puede impedir la elevación del alma y el recuerdo de su naturaleza primordial: “Y hay algunas que van desde el cielo hasta los cuerpos subcelestes, mientras que otras continúan reencarnándose de cuerpo en cuerpo, las cuales, arrastradas muy abajo por su pesadez y olvido, no tienen fuerza bastante para levantar de la tierra el peso que las agobia.”⁷⁴ El despojamiento de esta forma de anclaje a lo mundano es el comienzo del periplo que ha de emprender el alma en su retorno a lo divino, pero para ello debe antes *purificar* su mirada:

Y así, cuando nos desprendemos de la insensatez del cuerpo, según lo probable estaremos en compañía de lo semejante y conoceremos por nosotros todo lo puro, que eso es seguramente lo verdadero. *Pues al que no esté puro me temo que no le es lícito captar lo puro.*⁷⁵

La ascesis platónica guía el alma al redescubrimiento de la identidad divina, que había quedado sepultada por los modos perceptivos ligados a su particularización y a las categorías epistémicas duales que la sitúan como un sujeto frente a los objetos, esto es, como una parte disociada de la totalidad: “Acaso lo verdadero, en realidad, sea una cierta *purificación* de todos esos sentimientos, y también la moderación y la justicia y la valentía, y que *la misma sabiduría sea un rito purificador.*”⁷⁶ La filosofía es una terapia para el alma, no solo porque promueva la ordenación de las pasiones a través de la correcta orientación de la mirada, sino porque constituye un medio para alcanzar la

⁷² Fedón 82 c

⁷³ Fedón 64 b

⁷⁴ En. IV 3.14.1-10.

⁷⁵ Fedón 67 a-b

⁷⁶ Fedón 69 c

felicidad y para ello “hay que buscar lo divino en todas partes, en la medida en que nos lo permita nuestra naturaleza.”⁷⁷ Eso significa que el filósofo en su búsqueda de lo eterno y lo divino debe hacerlo desde la experiencia corporal del alma con todas las limitaciones que ello implica. Colegimos, por tanto, que el itinerario hacia el conocimiento de lo verdadero parte del cuerpo y resulta, en último término, en un regreso al mundo como imagen de lo inteligible. El sentido liberador y purificador que encontramos en el *Fedón* está presente en toda la filosofía neoplatónica, un buen ejemplo de ello lo encontramos en *Sobre la abstinencia* de Porfirio, intérprete de los diálogos de Platón. Para vislumbrar la manifestación de lo inteligible en lo sensible, para aprehender el fundamento divino de lo real, debe el alma rebasar la fragmentariedad relativa a su particularización, situándose, en consecuencia, en una instancia epistémica incorporeal. La incorporeidad a la que Porfirio alude no comporta, insistimos, un rechazo del cuerpo, sino que remite al proceso que instaura la filosofía por el cual se rebasa toda identificación del alma con lo particular y con los modos de conciencia duales:

Para oír hablar no sólo del intelecto y de los inteligibles, sino también para gozar, en la medida en que nos sea posible, de su contemplación, *situándonos en una incorporeidad*, y viviendo con la verdad gracias a aquél, y sin la falsedad que acompaña a todos los aspectos que son connaturales a los cuerpos. *Hay que desnudarse de los muchos vestidos que nos cubren.*⁷⁸

3. La relación entre lo sensible y lo inteligible en el pensamiento platónico.

3.1. La segunda navegación: génesis del vínculo entre lo sensible y lo inteligible.

Lo que conocemos como *segunda navegación*, dentro de la dimensión onto-metafísica del pensamiento platónico, es una respuesta al infatigable empeño de los pensadores precedentes, es decir, de los filósofos de la φύσις (*physis*), por encontrar el principio primero o la causa verdadera de la realidad. En esta segunda singladura, iniciada por Sócrates y Platón, se inquiere qué dimensión de sentido vertebrada la multiplicidad del universo conforme a lo mejor. Se trata de hallar un método que permita dar cuenta de la

⁷⁷ *Timeo* 69 a

⁷⁸ *Sobre la abstinencia* I.31.2.

diferencia ontológica, es decir, que nos permita ir allende del propio ente en tanto en cuanto las condiciones materiales no son por sí mismas suficientes para explicar lo real. Tanto Sócrates como Platón inician su andadura atendiendo a los mismos interrogantes que se planteaban los filósofos de la *physis*: la problemática ligada a la generación, la corrupción y el ser de las cosas. Si bien es cierto que algunos de estos filósofos de la naturaleza fueron más allá de las condiciones materiales como recurso para explicar la dinamicidad fenoménica de lo real recurriendo a un principio ordenador o una inteligencia cósmica como el νοῦς (*nous*), como en caso de Anaxágoras, lo cierto es que el resultado no fue del todo satisfactorio para Platón: “Las velas al viento de los físicos eran *los sentidos y las sensaciones*, los remos de la «segunda navegación» son *los razonamientos y los postulados*: y precisamente en estos se funda el nuevo método.”⁷⁹ No es posible elucidar, ya sea desde parámetros físicos o desde las causas materiales, cómo en los procesos de generación y de corrupción existe una dimensión teleológica inmanente. Este principio vertebrador inmanente no pertenece a la esfera de lo sensible en la medida en que está fuera del cuerpo. En la filosofía platónica el mundo es un cosmos ordenado y dotado de sentido conforme a lo mejor.

En un primer momento, la propuesta de Anaxágoras satisfizo a Sócrates en tanto en cuanto introducía un principio explicativo de la realidad, sin embargo, a pesar de que las condiciones materiales posibilitan el despliegue de un principio ordenador no pueden constituir la causa misma. El *nous*, una suerte de inteligencia cósmica, vendría a ser una mera causa eficiente responsable de poner en movimiento el mundo, pero no de dirigirlo conforme a un determinado fin como el Bien o de dotarlo de un sentido ulterior. La aseveración de la existencia de una inteligencia o principio ordenador como causa de todas las cosas debería implicar el hecho de que el *nous* disponga todas las cosas conforme a lo mejor. Debe existir, por consiguiente, una correlación estructural entre el Bien y el *nous* como principios indisociables. Si bien Anaxágoras introdujo una inteligencia vertebradora, lo cierto es que no disceptó en torno a la cuestión de cómo los diversos fenómenos y entes están estructurados conforme a lo mejor. El *nous* de Anaxágoras no atiende a la dimensión teleológica inmanente que subyace a todo fenómeno y entidad, sino que, en la línea de los pensadores de la *physis*, reduce este principio a una causa eficiente de los elementos físicos. La «segunda navegación», en respuesta a las

⁷⁹ Reale, G., *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle “dottrine non scritte”*, Milano, Bompiani, 2010, p. 147

indagaciones de los presocráticos, es una metáfora que refiere a un periplo de acceso a la dimensión inteligible desde el dominio de lo sensible. Este nuevo método, cuyo propósito es alcanzar la verdad de las cosas y su causa primera, ha de cimentarse indefectiblemente en los λόγοι (*lógoi*): “Esta es la clase de causas que él ha estudiado, a diferencia tanto de las causas materiales y eficientes que estudió la mayoría de los presocráticos, como de la causa final, que admitió Anaxágoras, pero no puso en práctica.”⁸⁰

Uno de los aspectos más problemáticos del pensamiento platónico es la dualidad sensible-inteligible. Para elucidar el alcance de dicha dicotomía es preciso que llevemos a cabo antes algunas precisiones a propósito del εἶδος (*eidos*) cuya desafortunada traducción (Idea) ha intrincado más de lo deseado el estado de la cuestión: “es de sobra conocido, aun cuando nunca se repetirá demasiado, que la palabra idea en este contexto es una transliteración altamente engañosa, y no una verdadera traducción de la palabra griega ἰδέα, la cual, juntamente con su sinónimo εἶδος, es aplicada a menudo por Platón a estas realidades supremas.”⁸¹ Platón entendía por *eidos* la forma interior, esto es, la naturaleza específica de la cosa.⁸² El *eidos* como esencia constituye una estructura metafísica cuya índole es estrictamente inteligible. Aquellas entidades que captamos con los ojos del cuerpo pertenecen al dominio de lo sensible, mientras que aquellas que percibimos con las facultades anímicas no son sino formas inteligibles. La dimensión onto-metafísica de lo eidético estriba en su inteligibilidad, su incorporeidad, su inmutabilidad, así como su unidad: “La existencia de las Formas se ofrece aquí con dos características: es indivisible e inmutable. La de los cuerpos es divisible y cambiante, y la del alma del mundo es un intermedio entre ambas.”⁸³ La condición de posibilidad de la cognoscibilidad de la realidad dimana de la existencia de una dimensión eidética que trascienda lo sensible. La esfera de lo eidético, en virtud de la cual se expresa el Bien, actúa como un principio conformador de la realidad. Las ideas no constituyen una mera duplicación del mundo sensible, sino que son el fundamento último de la naturaleza profunda de las cosas. Desde la concepción dualista de la metafísica platónica las realidades empíricas pertenecen al orden de lo sensible, mientras que las ideas se caracterizan por su inteligibilidad. Lo sensible es múltiple y está supeditado a la transitoriedad y a la mutabilidad; por otro lado, las ideas son incorruptibles, incorpóreas

⁸⁰ Ross, *op. cit.*, p. 45

⁸¹ Grube, G. M. A., *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 1973, p. 19

⁸² Reale, G., *Storia della filosofia greca e romana*, Milano, Bompiani, 2018, p. 512.

⁸³ Ross, *op. cit.*, p. 147

y eviternas, constituyendo el fundamento ontológico de lo sensible. Es importante recalcar que en las ideas y en lo sensible se da una relación de trascendencia y a su vez de inmanencia. Las ideas solo pueden ser la verdadera causa en tanto en cuanto trascienden el orden de lo sensible. La contrabalanza existente entre el orden del ser y el devenir, de lo intangible y lo matérico, de lo evanescente y de lo invariable, de lo uno y lo múltiple, de lo universal y lo particular, de lo inteligible y de lo sensible, sugiere la existencia de un plano superior que trasciende la realidad visible:

Es solo después de la *segunda navegación* platónica (y solo después de ella) que se puede hablar de *corpóreo* e *incorpóreo*, *sensible* y *suprasensible*, *empírico* y *metaempírico*, *físico* y *suprafísico*. Y es a la luz de estas categorías (y solo a la luz de estas categorías) que los físicos anteriores resultan ser materialistas, y la naturaleza y el cosmos físico ya no aparecen como la totalidad de las cosas que *son*, sino solo como la totalidad de las cosas que *aparecen*. La filosofía ha conquistado el *mundo inteligible*, la esfera de las realidades que *no son sensibles, sino solamente pensables*.⁸⁴

Lo eidético, como hemos dicho, se manifiesta a través de lo sensible, es decir, el alma cuya mirada haya sido transformada reconocerá en lo múltiple lo uno; esta idea, como afirma Ross, implica una correlación entre la anamnesis y el carácter trascendente del *eidos*: “las Ideas sólo se nos sugieren a través de los particulares; esa sugerencia presupone un conocimiento anterior de ellas. Si consideramos ambas afirmaciones, llegaremos a la conclusión de que la teoría de la anamnesis implica lógicamente la creencias en las Formas trascendentes.”⁸⁵ Es imprescindible dilucidar el sentido y el alcance del concepto de *imagen* (εἰκών) a la luz del pensamiento platónico. La cuestión de la imagen es indispensable para comprender la inextricable relación que existe entre lo inteligible y lo sensible. La imagen trasluce el *eidos* sin que se produzca una duplicación: es decir el *eikon* es una *manifestación en lo sensible de lo eidético* y no una mera copia imperfecta que replica la realidad inteligible. Han sido diversos los prismas que se han adoptado para comprender el modo en que la dicotomía sensible-inteligible se halla articulada en la tradición platónica: la imitación (μίμησις), la participación (μέθεξις), la comunión (κοινωνία) y la presencia (παρουσία)⁸⁶. Establecer cuál de entre todas ellas es la que prevalece es un aspecto tan problemático como abierto en el pensamiento

⁸⁴ Reale, *Per una nuova interpretazione*, op. cit., p. 153

⁸⁵ Ross, *op. cit.*, p. 53

⁸⁶ *Ibid.*, p. 518.

platónico. En *República* 509d-511e⁸⁷, es decir, en lo que conocemos como el “símil de la línea”, se introduce el concepto de “imagen” como trasluz de lo inteligible en lo sensible. El sentido sinóptico del método dialéctico se asienta en la idea de que las “imágenes” del mundo sensible nos remiten a un plano de la realidad superior que es el eidético, que constituye el fundamento último de lo real. *Eikon* no significa, de modo alguno “copia” o “imitación”, puesto que supondría que el mundo sensible fuese una reduplicación de lo inteligible, cuando en realidad es una *expresión* de aquello que es eterno. En el “símil de la línea” la utilización del término *eikon* refiere, en última instancia, al proceso en virtud del cual la realidad se conforma. El concepto de imagen es empleado en *República* 509d-511c, en primer lugar bajo, la acepción de *sombra*, y después como *reflejo* o *reverberación*. Abordar el sentido de *eikon* desde una rigurosa literalidad, atendiendo a una significación despreciativa donde lo sensible es reducido a una copia defectiva de lo inteligible, imposibilita una comprensión integral del proceso de conformación de la realidad como revelación de lo eidético.

Para Platón la realidad es una, es decir, no existen dos esferas disociadas ni dos dominios que se encuentren escindidos. Todos los seres y entes del universo expresan, en tanto que imagen, lo inteligible: “Si las Ideas se oponen a las cosas empíricas como lo inteligible a lo sensible, el ser al devenir, lo incorpóreo a lo corpóreo, lo inmóvil a lo móvil, lo absoluto a lo relativo, la unidad a la multiplicidad, entonces está claro que ellas representan una dimensión distinta de la realidad, un plano nuevo y superior de la propia realidad”⁸⁸. En la dimensión sensible se alcanza la mayor distancia ontológica entre la imagen (*eikon*) y aquello que manifiesta (lo eidético): conforme el sujeto epistémico va ascendiendo en la línea el distanciamiento ontológico se va reduciendo paulatinamente. Ciertas exégesis del pensamiento platónico, como la del gnosticismo, están sesgadas por una concepción radical del dualismo relativo a la relación entre lo sensible y lo inteligible: el mundo fenoménico no es una reproducción desvaída del mundo de las ideas. Las ideas son principios vertebradores de la realidad que expresan la potencia creadora del Bien. La idea desempeña una función inmanente en la medida en que confiere estructura y esencia a las cosas; dicho de otra manera, lo eidético es aquello que hace que cada una de

⁸⁷ *República* 510 a: “Llamo ‘imágenes’ en primer lugar a las sombras; luego, a los reflejos en el agua y en todas las cosas que, por su constitución, son densas, lisas y brillantes; y a todo lo de esa índole.” [...] “Pon ahora la otra sección, de la que esta ofrece imágenes, a la que corresponden los animales que viven en nuestro derredor, así como todo lo que crece, y también el género íntegro de cosas fabricadas por el hombre.”

⁸⁸ Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, op. cit., p. 525

las cosas sea lo que son y no cualquier otra cosa. Por otro lado, la trascendencia de las ideas respecto del mundo sensible constituye la condición de necesidad para que lo eidético actúe como verdadera causa de la realidad. La idea es una entidad causativa de la realidad que no está supeditada al espacio-tiempo y que no puede ser abordada desde una óptica cuantitativa o fenoménica. La trascendencia de las ideas con respecto a los seres de los que es causa no puede ser entendida en un sentido espacial, como se ha hecho desde ciertas exégesis dualistas del pensamiento platónico como la gnóstica. Lo eidético ocupa una posición superior en el jerarquía ontológica como principio vertebrador de la realidad; en virtud de su función inmanente confiere su esencia a los seres del mundo.

Recordemos, a este respecto, el sentido último de la procesión plotiniana, pues nos puede ayudar a entender que no existen dos mundos escindidos; no se trata de huir del mundo de acá, donde moramos, y dirigirnos al de más allá, para así retornar a la verdadera patria ontológica del alma: “Pues bien, la patria nuestra es aquella de la que partimos, y nuestro Padre está allá.”⁸⁹ La huida a la que Plotino alude no ha de entenderse en un sentido local o espacial, pues consiste en separar el alma del cuerpo⁹⁰ y en asemejarse en la medida de lo posible a lo divino⁹¹ tras despertar esa vista interior que todos tienen y que solo unos pocos usan⁹². La huida plotiniana es una vía de recogimiento y de retiro del alma a la cima de su interioridad: “No, este mundo espiritual no es otro que el yo más profundo. Se puede alcanzar de manera inmediata mediante el recogimiento”⁹³. Plotino recoge el sentido que encierra el *eikon* platónico; todos los seres existentes de este mundo presentan la impronta del hontanar del que dimanar. Todo cuanto proviene del Bien tiene un rastro de Aquél, dicha marca constituye la condición de posibilidad del proceso anamnético de la dialéctica. El fundamento constitutivo de la imagen entraña, inexorablemente, la manifestación del principio por el que ha sido conformado:

Y todos los seres, mientras permanecen, emiten necesariamente de su propia sustancia una entidad que está suspendida, en torno a ellos y por fuera de ellos, de la potencia presente

⁸⁹ *En.* I 6.8.20.

⁹⁰ Se trata de una referencia a la relación entre la filosofía y la búsqueda de muerte que encontramos en el *Fedón* 67 d. La filosofía como un itinerario de purificación cuyas sendas conducen a la separación del alma del cuerpo. El alma es purgada cuando se ha despojado de las cadenas del cuerpo.

⁹¹ Teeteto 176 b: “la huida consiste en *hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible*” (ὁμοίωσις τῷ θεῷ)

⁹² *En.* I 6, 8, 21-27: No hay que realizarla a pie: los pies nos llevan siempre de una tierra a otra. Tampoco debes aprestarte un carruaje de caballos o una embarcación, sino que debes prescindir de todos esos medios y no poner la 25 mirada en ellos, antes bien, como cerrando los ojos, debes trocar esta vista por otra y despertar la que todos tienen pero pocos usan.

⁹³ Hadot, P., *Plotino o la simplicidad de la mirada*, Barcelona, Alpha Decay, 2004, p. 32.

en ellos, siendo una imagen de los que son algo así como sus modelos, de los cuales provino: el fuego emite el calor que proviene de él, y la nieve no se contenta con guardar dentro de sí la frialdad. Pero de esto dan testimonio principalmente todas las sustancias, porque, mientras existen, dimanar de ellas en tomo a ellas algún efluvio, y de estos efluvios, una vez venidos a la existencia, gusta el que está cerca.⁹⁴

La naturaleza del alma no está destinada a precipitarse en el no-ser absoluto. Aunque, encarnada, se vea atravesada por los padecimientos del cuerpo, es únicamente a través del recorrido de su peregrinaje, guiada por la filosofía, como puede retornar, de modo paulatino, a sí misma.: “Ahora bien, estar en sí misma sola y no en el ser, es estar en aquél. Porque uno mismo se transforma no en esencia, sino en algo más allá de la esencia, en tanto trata uno con aquél.”⁹⁵. Aquellos que logren transfigurar su mirada y recobrar el vínculo con la naturaleza primordial del alma atesorarán en sí mismos una fúlgida imagen de Aquél. Lo inteligible en su cualidad eidética y divina está presente en todos los seres y es expresado por medio de la imagen. Los seres del mundo sensible constituyen imágenes del Bien en tanto en cuanto descansan en él perpetuamente: “Porque lo que proviene de él, no está desconectado de él, aunque tampoco es idéntico a él”⁹⁶. La dimensión sensible del mundo es imagen del universo inteligible, sin embargo, no existe un cosmos que no sea este en el que habitamos. Aquello que denominamos *mundo de las ideas* no se encuentra, de modo alguno, escindido de la realidad sensible que nos circunda y de la que es principio constitutivo. Ese *otro mundo* es la dimensión ontológica que, como fundamento eidético, engendra y vertebral la realidad: ya sea de manera inmanente, porque confiere su esencia a las cosas; o de forma trascendente, pues rebasa las categorías fenoménicas del espacio-tiempo. El mundo sensible no es una “copia” o “imitación” desvaída, defectiva o desdibujada de la esfera inteligible. El mundo sensible es una emanación del Bien en cuya dimensión fenoménica se expresa la dimensión eidética como principio conformador de lo real. La realidad sensible, en tanto que *eikon*, es una manifestación del *eidos*:

En realidad, existe, de un lado, el Universo verdadero, y de otro, la copia de ese Universo, o sea, la naturaleza de este mundo visible. Pues bien, el Universo real no está en cosa alguna, porque ninguna es anterior a él. En cambio, lo que sea posterior a él, eso

⁹⁴ En. V 5.6.30-35

⁹⁵ En. VI.6.9.35-45

⁹⁶ En.V 5.12.45

forzosamente estará ya, si ha de existir, en aquel Universo, principalmente si depende de él y no puede, sin él, estar ni en reposo ni en movimiento.⁹⁷

3.2. El universo como imagen del Dios inteligible en el *Timeo*.

La filosofía en el seno del pensamiento platónico adquiere, asimismo, el sentido de una *conversión* hacia el mundo superior. Foucault distingue cuatro aspectos relativos al concepto de *conversión* platónico (ἐπιστροφή): “[...] alejarse de... (las apariencias); volver sobre sí (comprobar la propia ignorancia); realizar actos de reminiscencia; retornar a la patria ontológica (la de las esencias, de la verdad y del ser)”⁹⁸. Dicho proceso de conversión consiste en una inclinación esencial del alma a la eternidad y la trascendencia, y no podrá ser acometido mientras ésta esté sumida en un profundo *olvido o descuido de sí*: “¿Qué es, por cierto, lo que ha hecho que las almas se hayan olvidado de Dios su Padre y que, siendo porciones de allá y enteramente de aquél, se desconozcan a sí mismas y desconozcan a aquél?”⁹⁹. Platón sostiene en el *Timeo* que “este universo es el más bello de los seres generados y Aquél la mejor de las causas”¹⁰⁰; sin embargo, en el *Teeteto* afirma que “los males no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí”¹⁰¹. Esta tensión pone de relieve el carácter ambivalente de lo sensible en la filosofía platónica: por un lado, el cosmos se presenta como una *teofanía*, es decir, como un orden armónico y bello que es emanación del Bien; por otro lado, el mundo de las convenciones humanas se percibe como algo contingente e inane. La existencia de una dimensión intangible y metaempírica del ser, esto es, de una causa suprasensible como principio constitutivo de la realidad comporta una asociación de lo eidético y lo intangible con el Bien. La complejidad de la exégesis tradicional del dualismo platónico, como la gnóstica, radica, por un lado, en reducir lo sensible a una copia imperfecta de la esfera inteligible y, por el otro, consiste en atribuir a lo corpóreo y lo matérico cualidades vinculadas al mal.

⁹⁷ *En.* VI 4.2.1-10

⁹⁸ Foucault, M., *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, Ediciones la Piqueta, 1994, p. 75.

⁹⁹ *En.* V I 1.1.1-5.

¹⁰⁰ *Timeo* 29 a

¹⁰¹ *Teeteto* 176 a

Abordaremos ahora con sumo detenimiento la dimensión ascético-anamnética de la contemplación del universo. Existen diferencias notables en lo que respecta a la concepción del cosmos y del cuerpo en el platonismo y el gnosticismo. Podríamos aseverar que para Platón el universo encierra una significación *teofánica* en la medida en que es *imagen sensible del Dios inteligible*¹⁰²: “el mayor y mejor, el más bello y perfecto, porque este universo es uno y único”¹⁰³. Y también afirma lo siguiente a propósito de la bondad del creador y la belleza del cosmos: “A todos les es absolutamente evidente que contempló el (modelo) eterno, ya que este universo *es el más bello de los seres generados y aquél la mejor de las causas*.”¹⁰⁴. Ya hemos dicho que para Platón el *eikon* es una expresión o una manifestación del *eidos*; la condición de posibilidad de la cognoscibilidad del mundo inteligible radica en que lo eidético se manifieste en lo sensible. La belleza del mundo sensible es, por consiguiente, un reflejo de la belleza inteligible de la que emana:

[...]que una imagen tiene que surgir en alguna otra cosa y depender de una cierta manera de la esencia o no ha de existir en absoluto, puesto que ni siquiera le pertenece aquello mismo en lo que deviene, sino que esto continuamente lleva una representación de alguna otra cosa.¹⁰⁵

La belleza del mundo es obra de un demiurgo bondadoso que engendró el cosmos tras contemplar el modelo eterno: “Pues al óptimo sólo le estaba y le está permitido hacer lo más bello”¹⁰⁶. El artífice, cuando generó el mundo: “colocó la razón en el alma y el alma en el cuerpo, para que su obra fuera la más bella y mejor por naturaleza”¹⁰⁷. Para Platón el universo está provisto de razón y de alma en la medida en que ha sido conformado por un *artífice divino*, recto y benévolo, que se ha inspirado en el modelo eterno: “El *Timeo* es un mito de la creación. En él encontramos al «divino artesano», el demiurgo, que hace los dioses inferiores, el alma del universo y la parte inmortal del alma humana.”¹⁰⁸ El universo es el *ser más bello de todos los generados* en la medida en que se asemeja profundamente a su hacedor: “este universo llegó a ser verdaderamente un viviente provisto de alma y razón *por la providencia divina*”¹⁰⁹. Si el alma debe morar en el cuerpo es porque así ha sido previsto por el artífice del cosmos, quien ha dispuesto su

¹⁰² *Timeo* 92 c

¹⁰³ *Timeo* 92 c

¹⁰⁴ *Timeo* 29 a

¹⁰⁵ *Timeo* 52 c

¹⁰⁶ *Timeo* 30 a

¹⁰⁷ *Timeo* 30 b

¹⁰⁸ Grube, *op. cit.*, p. 250

¹⁰⁹ *Timeo* 30 b

creación de manera que se asemejara en lo máximo posible a sí mismo, al modelo inmutable y permanente: “Digamos ahora por qué causa el hacedor hizo el devenir y este universo. Es bueno y el bueno nunca anida ninguna mezquindad acerca de nada. Al carecer de ésta quería que todo llegara a ser *lo más semejante posible a él*”¹¹⁰. Todas las criaturas que habitan sobre la faz de la tierra son por naturaleza afines dentro de sí al creador: “Como el dios quería asemejarlo lo más posible al más bello y absolutamente perfecto de los seres inteligibles, lo hizo un ser viviente visible y único”¹¹¹. Platón insiste en la magnanimidad del artífice del universo cuando afirma que “quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo”¹¹², para ello tomó todo cuanto es visible y se mueve caótica y desordenadamente y lo condujo *del desorden al orden*. El demiurgo, *artesano divino*, estructuró la realidad de manera que el Bien pudiera manifestarse como fundamento último de todas las cosas. El demiurgo contempló las formas inteligibles, cuya instancia suprema es el Bien, y a partir de esa visión beatífica dio origen al mundo sensible. El demiurgo, de este modo, desempeñó una función de intermediación entre lo inteligible y lo sensible. Las formas inteligibles son entidades metafísicas que operan como principio constitutivo de la realidad. El demiurgo es un artífice que dota de sentido y orden al universo conforme a su *telos* último; llevado a término su cometido, se retiró y abandonó el mundo: “Una vez que hubo dispuesto lo que antecede, retomó a su actitud habitual.”¹¹³ El demiurgo, puesto que el mundo es bello, ha contemplado el modelo eterno, imitando, en el grado más elevado, al Bien:

Finalmente, sobre la base del *cuarto axioma*, puede establecerse con claridad cuál es el «modelo» al que se ha remitido el Demiurgo que ha construido este mundo. En efecto, dicho axioma establece que, *si este mundo es bello, necesariamente el Demiurgo ha mirado, al construirlo, a un modelo eterno*; si, en cambio, no fuese *bello* (y solo en ese caso), el Demiurgo habría recurrido a un modelo generado. Pero es claramente demostrable que el mundo es *bello*; y, por tanto, precisamente por ello, el Demiurgo ha mirado necesariamente a un «modelo eterno». Es más: siendo el mundo *la más bella* de las realidades generadas, su Demiurgo es, en consecuencia, *el más bueno de los artífices*. Como veremos, *el Demiurgo ha imitado y realizado el Bien en el mayor grado posible*.¹¹⁴

¹¹⁰ *Timeo* 29 e

¹¹¹ *Timeo* 30 d-31a

¹¹² *Timeo* 30 a

¹¹³ *Timeo* 42 e

¹¹⁴ Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, op. cit., p. 568

Cuando decimos que el *eikon* es una expresión o una manifestación del *eidos*, queremos hacer hincapié en que el universo es una imagen y, que, en la medida en que es visible, fue engendrado como entidad sensible. El universo es una imagen, una revelación prodigiosa de lo inteligible, porque como dice Platón en el *Timeo*: “Por ello, engendrado de esta manera, fue fabricado según lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia y es inmutable. Si esto es así, es de total necesidad que *este mundo sea imagen de algo*.”¹¹⁵. Sabemos que el universo ha sido creado en tanto en cuanto es tangible y pertenece al orden sensible; todo lo generado posee, indefectiblemente, una causa, un principio constitutivo: “Descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible”¹¹⁶. La imposibilidad de comunicarle a todos quién es el artífice del universo se encuentra en consonancia con la idea plotiniana del despertar de esa otra mirada “que todos tienen, pero que pocos usan”, o con la aserción platónica de que la visión del alma de la mayoría de la gente se encuentra obnubilada en el momento de vislumbrar lo divino¹¹⁷.

Cuanto Platón hace alusión en el *Timeo* a la dificultad de comunicarle al individuo quién es el hacedor del cosmos y de qué manera lo eidético opera como principio constitutivo de la realidad está señalando al sentido último de la filosofía. No se trata de someter la exuberancia de lo real bajo el yugo del concepto; ni de explicar la existencia misma atendiendo a sistemas categorizadores que, sinópticamente, esbocen el carácter enigmático y arcano del ser. No es posible aprehender, desde el pensar predicativo, el *telos* intrínseco del Bien cuando, de forma velada, se manifiesta en los seres desde su fundamento unitivo. La inconmensurabilidad y la prodigiosidad de la realidad rebasan las facultades ligadas al lenguaje representativo con las que el individuo, en tanto que sujeto epistémico, confronta la dimensión fenoménica del mundo como un objeto ajeno a sí mismo. En la tradición platónica, la filosofía consiste en una *forma de vida*¹¹⁸, esto es, una sapiencia cuya raigambre es prevalentemente ascética; el propósito purificador de la filosofía no podría consumarse desde una aproximación meramente especulativa o elucubradora del pensamiento. La filosofía no debe quedar reducida a su dimensión explicativa, sino que ha de encaminar el alma hacia una experiencia primordial de su

¹¹⁵ *Timeo* 29 b

¹¹⁶ *Timeo* 28 c

¹¹⁷ *Sofista* 254 a-b

¹¹⁸ Hadot, P., *La filosofía como forma de vida*, Barcelona, Alpha Decay, 2009, p. 146: “No obstante, esta expresión no basta para expresar mi concepción de la filosofía antigua: es ejercicio espiritual porque es un modo de vida, una forma de vida, una elección de vida.”

naturaleza divina desde un lenguaje metamorfoseado como el símbolo o el decir poético. Desde el pensar predicativo podemos barruntar, mas no asir, aquellas realidades recónditas y etéreas, que por inteligibles, rebasan la fragmentaria visión del alma cuando en ella prevalece una experiencia corpórea regida por las pasiones. Recordemos el pasaje de la *Carta VII* en la que Platón nos advierte de que no habrá jamás obra suya que verse sobre estas abstrusas y escabrosas cuestiones, pues, “no se pueden, en efecto, precisar como se hace con otras ciencias”¹¹⁹; solo tras una dilatada convivencia con su naturaleza aporética, la verdad emergerá espontánea y genuinamente en el alma. El proceso que inicia el método dialéctico por el cual el alma, desde el recogimiento y la transfiguración de su mirada, se asemeja a lo divino recobrando el vínculo esencial con su naturaleza prístina, no puede acometerse exclusivamente desde la discursividad del pensamiento. La búsqueda filosófica es una experiencia ascético-contemplativa que desemboca, sirviéndose en parte del discurso, en una experiencia de unión con respecto a aquello que se pretende conocer: lo divino. Los sinuosos caminos del método dialéctico no están exentos de dificultades, antes bien, todo proceso de purificación del alma comporta ineludiblemente dolor y desconcierto:

Ahora bien, los que tienen relación conmigo experimentan lo mismo que les pasa a las que dan a luz, *pues sufren los dolores del parto y se llenan de perplejidades de día y de noche*, con lo cual lo pasan mucho peor que ellas. Pero mi arte puede suscitar este dolor o hacer que llegue a su fin.¹²⁰

¹¹⁹ *Carta VII* 341 c-d.

¹²⁰ *Teeteto* 151a

4. Hacia una concepción de la belleza sensible como teofanía en el pensamiento platónico.

4.1. La contemplación de la belleza sensible y su sentido anagógico-anamnético en el *Fedro*.

Para poder comprender el valor ascético de la contemplación del universo debemos primero detenernos en la belleza como principio onto-metafísico. Una vez abordado el modo en que lo sensible reverbera en lo eidético, debemos examinar ahora de qué manera puede el hombre acceder cognoscitivamente al ámbito de lo inteligible y si la belleza puede constituir una vía de acceso privilegiada para este propósito. El impulso del método dialéctico nace de la constatación del estado de ignorancia en que se halla sumida el alma. Para subvertir la condición del alma cuando, encarnada en el cuerpo, está aprisionada en la caverna, es necesario adquirir un compromiso epistemológico inquebrantable. Todo individuo posee las facultades y las potencialidades anímicas para acceder a lo que verdaderamente es partiendo de la multiplicidad fenoménica de las cosas que le rodean¹²¹:

Cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es, entiende, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia.¹²²

Conocer exige que el alma se vuelva desde la evanescencia del devenir hasta llegar a soportar la resplandeciente contemplación de lo que verdaderamente es: el Bien. El desenvolvimiento del proceso dialéctico ha de ser gradual y escalonado en la medida en la visión del alma sufrirá una serie de perturbaciones a lo largo del itinerario: quien recientemente ha despertado de la ignorancia, por falta de hábito, quedará obnubilado por el resplandor de lo más luminoso. El conocimiento de lo que las cosas son no puede ser adquirido de forma extrínseca para el alma, sino que debe manar de las profundidades de su interioridad. El método dialéctico no estriba en un sistema explicativo de la realidad

¹²¹ *República* 518 c: Pues bien, el presente argumento indica que en el alma de cada uno hay un poder para aprender y un órgano adecuado para ello; y que, así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira todo el cuerpo, del mismo modo es necesario que el alma se vuelva por entero desde lo que deviene, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y de lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos el Bien

¹²² *República* 508 d

que pueda ser asimilado o incorporado como una suerte de cosmovisión; la filosofía constituye un periplo de transfiguración y metamorfosis de la mirada: “la educación no es como la proclaman algunos. Afirman que, cuando la ciencia no está en el alma, ellos la ponen, como si se pusiera la vista en ojos ciegos”¹²³. El alma debe dirigir su mirada hacia lo alto para vislumbrar lo invisible y lo que las cosas son: “Aunque sea inteligible, es imitada por el poder de la vista cuando, como hemos dicho, ensaya mirar primeramente a los seres vivos, luego a los astros, y por fin al sol mismo.”¹²⁴ La liberación del alma de su anclaje corpóreo consiste en un volverse desde las sombras hacia a luz, contemplando “los divinos reflejos en las aguas y las sombras de las cosas reales”.¹²⁵ El conocimiento constituye el fundamento último de la liberación del alma; el conocimiento de lo que las cosas son propicia un impulso ascensional en virtud del cual el alma abandona su “morada subterránea hacia el sol”. Conocer, pues, eleva del alma lo mejor que hay en ella a través de la contemplación de todos los entes como expresiones sensibles de aquellos principios inteligibles que albergan en su conformación esencial. El método dialéctico articula un itinerario sinóptico, a saber, partiendo desde la multiplicidad y la particularidad de lo sensible el alma se encamina hacia la universalidad, la unidad y la inteligibilidad de las Ideas:

Por consiguiente, el método dialéctico es el único que progresa cancelando los supuestos hasta alcanzar el principio mismo, a fin de consolidarse en él. Y este método empuja poco a poco el ojo del alma, cuando está realmente sumergido en el fango de la ignorancia, y lo eleva a las alturas.¹²⁶

El método dialéctico es un *arte del giro*¹²⁷ y no un sistema filosófico cuyo propósito sea explicar pormenorizadamente la realidad. El alma contiene todas las potencialidades necesarias para vislumbrar el Bien y lo que las cosas verdaderamente son, por ende, no se trata de restituirle su capacidad de visión, sino de reorientar su mirada: “no hay enseñanza, sino reminiscencia.”¹²⁸ El sentido de la filosofía platónica, a través del método dialéctico, consiste en liberar y purificar el alma por medio de un itinerario de transfiguración de su visión. Conocer radica, en última instancia, en recobrar el vínculo

¹²³ *República* 518 b-c

¹²⁴ *República* 532 a

¹²⁵ *República* 532 b.

¹²⁶ *República* 533 c

¹²⁷ *República* 518 d: Por consiguiente, la educación sería el arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz en que pueda ser vuelto; no como si le infundiera la vista, puesto que ya la posee, sino, en caso de que se lo haya girado incorrectamente y no mire adonde debe, posibilitando la corrección

¹²⁸ *Menón* 81e

unitivo del alma con su naturaleza originaria. El conocimiento constituye una camino de retorno del alma a aquella cualidad divina que ha quedado encubierta en su morada corpórea. La raíz última del conocimiento procede de la anamnesis, es decir, de la remembranza de las Ideas que otrora fueron contempladas por el alma antes de su caída y de su encarnación en el cuerpo. La anamnesis representa aquella fuerza espiritual por la cual el aspecto sinóptico del método dialéctico llega a hacerse efectivo: “aprender no es realmente otra cosa sino recordar”.¹²⁹ La introducción de la cuestión de la reminiscencia conlleva que el alma haya aprendido en un tiempo pretérito aquello que ahora está en proceso de rememorar: “Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad”.¹³⁰ La teoría de la anamnesis y la inmortalidad del alma aparecen como dos argumentos entrelazados en el pensamiento platónico: “Por tanto, si siempre la verdad de las cosas está en nuestra alma, ella habrá de ser inmortal.”¹³¹ El aprendizaje, por el cual el alma es liberada de una experiencia de lo real disgregada y fragmentada, representa en último término una remembranza de su fuente originaria¹³². La impronta de lo divino que el alma alberga en su interior constituye, asimismo, la dimensión desde la que emerge la experiencia anamnética de su naturaleza primordial. El *arte del giro* que desenvuelve el método dialéctico se consuma con la actualización de lo divino en el alma:

Si uno, al ver algo determinado, o al oírlo o al captar alguna otra sensación, no sólo conoce aquello, sino, además, intuye otra cosa de la que no informa el mismo conocimiento, sino otro, ¿no diremos justamente que la ha recordado, a esa la que ha tenido una intuición?¹³³

La condición de posibilidad del impulso anamnético reside en que tanto el universo como el alma sean una “imagen sensible del dios inteligible”¹³⁴. La revelación de lo inteligible a través de lo sensible concita una experiencia de rememoración en el alma. Dicho de otro modo, existe en el trasluz metafísico de lo inteligible en lo sensible un trasunto evocador que imbuje al alma de una añoranza de lo Absoluto: “de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya

¹²⁹ *Fedón* 72 c

¹³⁰ *Fedro* 249 c

¹³¹ *Menón* 86 b

¹³² *Fedón* 73 b: “Desconfías, pues de que en algún modo el llamado aprendizaje es una reminiscencia.”

¹³³ *Fedón* 73 c

¹³⁴ *Timeo* 92 c

espontáneamente.”¹³⁵ La dificultad del método dialéctico radica en determinar el alcance de la búsqueda de un objeto de conocimiento aparentemente desconocido, cuyos vestigios se atisban a través de la intuición: “¿Y de qué manera buscarás, Sócrates, aquello que ignoras totalmente qué es?”¹³⁶ El alma, por su naturaleza inmortal, y habiendo renacido en innumerables ocasiones ha podido contemplar todas las cosas, de modo que nada existe que escape a su conocimiento: “Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia.”¹³⁷

Una vez esgrimidos los rasgos esenciales del conocimiento como reminiscencia en relación con el método dialéctico, procederemos a dilucidar el sentido anamnético-anagógico que adquiere la belleza a la luz de la metafísica platónica. La belleza es una entidad eidética privilegiada en tanto en cuanto revela lo inteligible a través de lo sensible; constituye la manifestación por antonomasia de lo divino en lo sensible: “Lo Bello es «mediador» entre lo sensible y lo inteligible (es la única Idea inteligible suprasensible a la que le cupo en suerte ser visible y aprehensible también por los sentidos) y, por lo tanto, atrae y eleva de lo sensible a lo inteligible.”¹³⁸ La belleza, de este modo, adquiere un sentido anagógico, a saber, coadyuva a que el alma se eleve a su encuentro con lo divino; constituye la más esplendorosa y excelsa manifestación del Bien: “En esta función anagógica de lo bello que Platón describe de forma inolvidable se hace patente un momento estructural ontológico de lo bello y también una estructura universal del ser mismo.”¹³⁹ Esta función ontológica se presenta como una mediación entre lo fenoménico y lo eidético, “como un trasluz metafísico de lo inteligible en lo sensible”¹⁴⁰. La belleza no solo logra despertar la mirada del alma, no solo desempeña una función ontológica de mediación entre lo suprasensible y lo visible, sino que, además, constituye un camino epistémico de remembranza. A través de los ojos no podemos alcanzar los niveles superiores de sabiduría; el acceso al conocimiento viene marcado por las limitaciones inherentes a las facultades cognoscitivas del cuerpo. La importancia de la belleza se asienta en su carácter contiguo y limítrofe: en su resplandeciente aparecer confluyen lo fenoménico y lo eidético. La belleza del universo lo es en la medida en que participa de lo inteligible; la contemplación del cosmos como teofanía resulta en una experiencia de

¹³⁵ *Carta VII* 341c

¹³⁶ *Menón* 80 d

¹³⁷ *Menón* 81 d

¹³⁸ Reale, G., *Eros: Demonio mediador*, Barcelona, Herder, 2004, p. 20

¹³⁹ Gadamer, H. G., *Verdad y método* (V.I.), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999, p. 575

¹⁴⁰ Reale, *Eros: Demonio mediador; op. cit.*, p. 220.

unión con lo divino. Vislumbrar la inefabilidad de la belleza suscita en el alma una suerte de experiencia amorosa desde la que anhela la unificación con aquel principio divino que encierra en su insondable interior. La belleza puede despertar al alma de su profundo letargo e imbuirla de un sentimiento de nostalgia del Uno. El periplo transformador en el que el alma se embarca, tras desprenderse de todo aquello que es ajeno y extrínseco a su identidad primordial, concluye con una experiencia anamnética, es decir, con el recobro de su identidad más honda, la divina:

Por eso, es justo que solo la mente del filósofo sea alada, ya que, en su memoria y en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino. El varón, pues, que haga uso adecuado de tales recordatorios, iniciado en tales ceremonias perfectas, solo él será perfecto. Apartado, así, de humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por la gente como de perturbado, sin darse cuenta de que lo que está es «entusiasmado».¹⁴¹

La contemplación de la belleza del mundo refiere al verbo griego ἐνθουσιασμός (*enthousiasmós*), es decir, una forma de “inspiración divina” o de “estar en lo divino”; esta experiencia amorosa o, estado exacerbado de enamoramiento, no es sino una *manía*, un devaneo inherente al filósofo cuya mente es alada. Solo quien haya abandonado la inanidad de lo mundano, volcado por entero a lo divino y lo inteligible, se hallará en disposición de recobrar el arcano vínculo con su naturaleza prístina: “Para Platón, la belleza es una forma, una idea de la que participan las realidades que llamamos bellas, es decir, todas las realidades. Para él, la belleza es una manifestación o, mejor, una presencia del mundo inteligible en el mundo sensible, de la que no es posible dudar.”¹⁴² El *Fedro* es uno de los diálogos de la obra platónica donde la cuestión de los misterios adquiere una mayor preponderancia. Es incuestionable que Platón trae a colación los misterios en pasajes especialmente significativos de su filosofía: la alusión a los misterios no responde, ni mucho menos, a la introducción de formas literarias o metafóricas a fin de embellecer los diálogos. Hay en la contemplación de la belleza del cosmos, rútila impronta de lo divino que concita al alma evocándole su hontanar, una finalidad iniciática. El método dialéctico, el sentido último de la filosofía platónica como ascesis y como catarsis, constituye un sumergimiento en el fundamento constitutivo del alma. La belleza, en su dimensión onto-metafísica, representa un puente que conduce al hombre de lo sensible a

¹⁴¹ *Fedro* 249 c-d.

¹⁴² Castro Rodríguez, S. J. (2021). La sublimación de la belleza. *Alpha: Revista de artes, letras y filosofía*, (53), 89–100, p. 91.

lo inteligible: “Resulta, pues, que la potencia del bien se nos ha refugiado en la naturaleza de lo bello; en efecto, la medida y la proporción coinciden en todas partes con belleza y perfección.”¹⁴³ La filosofía, *metamorfosis de la mirada*, conduce al alma a una experiencia honda e íntima de su naturaleza primordial en virtud de la contemplación de la inefable belleza. La sacerdotisa Diotima se dirige a Sócrates en los siguientes términos: “Éstas son, pues, las cosas del amor en cuyo misterio también tú, Sócrates, tal vez podrías iniciarte.”¹⁴⁴ En la contemplación del universo como imagen del supremo principio divino adviene una experiencia de transformación para el alma. La contemplación de la belleza, entidad eidética que media entre lo sensible y lo inteligible, procura al alma un itinerario ascensional que inicia con la anamnesis. La experiencia estética de la belleza es, en último término, una experiencia numinosa de lo divino:

Y aquí es, precisamente, adonde viene a parar todo ese discurso sobre la cuarta forma de locura, aquella que se da cuando *alguien contempla la belleza de este mundo*, y, recordando la verdadera, le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro, olvidado de las de aquí abajo, y dando ocasión a que se le tenga por loco. Así que, de todas las formas de «entusiasmo», esta es la mejor de las mejores, tanto para el que la tiene como para el que con ella se comunica; y al partícipe de esta manía, al amante de los bellos, se le llama enamorado.¹⁴⁵

Este pasaje del *Fedro* recoge el sentido anamnético-anagógico de la belleza en la filosofía platónica. Todos los entes del cosmos son imágenes de lo inteligible, no obstante, aquellos especialmente bellos traslucen con mayor perspicuidad el fundamento constitutivo de la realidad como principio divino. Debemos considerar el proceso de remembranza surgido de la experiencia contemplativa como una suerte de iniciación. El alma ha sido constituida en la contemplación misma de la belleza inteligible; esta experiencia es condición *sine qua non* para la conformación su identidad esencial: “Así que, como se ha dicho, toda alma de hombre, por su propia naturaleza, ha visto a los seres verdaderos, o no habría llegado a ser el viviente que es.”¹⁴⁶ Antes de su individuación el alma ha participado de la visión de la belleza divina; esta experiencia iniciática define su estructura esencial. La transfiguración que adviene con la anamnesis remite a aquella iniciación contemplativa que está en el engendramiento del alma. La contemplación de

¹⁴³ *Filebo* 64 e

¹⁴⁴ *Banquete* 209 e

¹⁴⁵ *Fedro* 249 d-e

¹⁴⁶ *Fedro* 249e-250a

las evocaciones divinas de la belleza sensible despierta al alma de su letargo mundano e imbuyen su ser de un anhelo de elevación e inmortalidad. La experiencia transformadora de la belleza se encuentra intrínsecamente relacionada con el Ὁμοίωσις θεῷ¹⁴⁷ (*homóiosis theōi*), es decir, con el impulso por el cual el alma deviene semejante a la divinidad. La caída del alma en el mundo, el advenimiento a la existencia como individuación o particularidad, a saber, todos aquellos “procesos terribles pero necesarios”¹⁴⁸ inherentes a la mortalidad corpórea, sumen al hombre en “el olvido del sagrado espectáculo que otrora habían visto.”¹⁴⁹ La visión disgregada del alma como consecuencia de su encarnación comporta, ineludiblemente, una existencia inauténtica volcada a la ajenidad de las cosas. El método dialéctico, esto es, la filosofía como purga de las pasiones y terapia del alma, constituye un itinerario abrupto por parajes arriscados; quienes comienzan esta sinuosa andadura “sufren los dolores del parto y se llenan de perplejidades de día y de noche.”¹⁵⁰ El método dialéctico es de carácter sinóptico, es preciso colegir a partir de lo sensible la participación inteligible: “a través de órganos poco claros les es dado a unos pocos, apoyándose en las imágenes, intuir el género de lo representado.”¹⁵¹

El *eros* platónico, es decir, el amor por la belleza¹⁵², representa una suerte de impulso unitivo que emerge en el alma y que la conduce a su recóndita interioridad esencial. El *eros* refiere al mismo tiempo a un sentimiento de anhelo y añoranza: por un lado, deseo de entrar en comunión con el Todo y de rebasar la particularidad ligada al cuerpo, impulso de morar en lo divino; por otro lado, *nostalgia del Absoluto*, es decir, un sentimiento de destierro por la patria ontológica perdida: “Pues bien, la patria nuestra es aquella de la que partimos, y nuestro Padre está allá.”¹⁵³ En la belleza misma del cosmos lo divino se revela: la cualidad inteligible se expresa en lo bello sensible, de manera que imbuye el alma de una experiencia de unión y de rebasamiento. En la concepción neoplatónica de la belleza, el alma ocupa una posición intermedia entre el mundo inteligible y el sensible. Esta condición le permite reconocer en la belleza sensible un reflejo de lo eterno, y despertar así el impulso de retorno hacia su origen divino: “Además,

¹⁴⁷ *Teeteto* 176 b

¹⁴⁸ *Timeo* 69 d

¹⁴⁹ *Fedro* 250 a

¹⁵⁰ *Teeteto* 151 a

¹⁵¹ *Fedro* 250 b

¹⁵² *Banquete* 204 b: “La sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante”.

¹⁵³ *En.* I 6.8.20-25

al contemplar la belleza sensible el alma es arrebatada por una maravillosa admiración, pues recuerda su “patria” perdida en este recuerdo, en la necesidad de retornar a la misma.”¹⁵⁴ El filósofo, el amante de lo bello, embriagado por la prodigiosidad del mundo e iniciado en los misterios, entra en comunión con lo divino. A pesar de que el filósofo pueda ser tenido por un loco o un perturbado, se vuelve hacia la divinidad, retirándose de la multiplicidad fenoménica. Inspirado por lo divino, es decir, profundamente entusiasmado, el filósofo trasciende toda forma de percepción fragmentaria y escindida, y abandona la futilidad del mundo humano donde los afanes y las convenciones reinan. La experiencia amorosa de la belleza constituye un estado de embriaguez exacerbado, un enamoramiento de la cualidad sacra que permea todos los estratos ónticos de la realidad:

Pero ver el fulgor de la belleza se pudo entonces, cuando con el coro de bienaventurados teníamos a la vista la divina y dichosa visión, al seguir nosotros el cortejo de Zeus, y otros el de otros dioses, como iniciados que éramos en esos misterios, que es justo llamar los más llenos de dicha, y que celebramos en toda nuestra plenitud y sin padecer ninguno de los males que, en tiempo venidero, nos aguardaban. Plenas y puras y serenas y felices las visiones en las que hemos sido iniciados, y de las que, en su momento supremo, alcanzábamos el brillo más límpido. Límpidos también nosotros, sin el estigma que es toda esta tumba que nos rodea y que llamamos cuerpo, prisioneros en él como una ostra.¹⁵⁵

El itinerario que se ha emprendido en la contemplación de la belleza remite a un proceso catártico por el que acontece una purga de las pasiones, o sea, la superación del influjo corpóreo en la visión de las cosas. La contemplación de la belleza del mundo como imagen de la inteligibilidad divina desemboca en un arrobamiento, esto es, en un desbordamiento extático por el cual el alma se asemeja a lo divino. La significación de los misterios en la filosofía platónica guarda relación con el itinerario anamnético del hombre y su orientación anagógica. La raigambre mística de este método atiende a la reminiscencia como una forma de iniciación. El amor, en la experiencia sacra de la belleza, impulsa al alma en su propósito de hacerse semejante a lo divino. Esta ebriedad amorosa que transfigura la visión del alma está en el origen de su retorno a la patria perdida. La cualidad simbólica de la belleza y del universo como teofanía es barruntada solo por aquellos han logrado “trocar esa mirada que todos tienen, pero pocos usan”¹⁵⁶:

¹⁵⁴ Marinho Nogueira, M. S. (2005). Contemplación y belleza en Plotino. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 22, 29–39, p. 36.

¹⁵⁵ *Fedro* 250 b-c

¹⁵⁶ *En.* II 9.16.50-55

¿Habría, en cambio, alguien tan perezoso de mente y tan reacio a toda inferencia que, al contemplar el panorama de bellezas que hay en el mundo sensible, al ver un conjunto tan bien proporcionado y este grandioso y perfecto ordenamiento y la forma que se trasluce en los astros aun estando tan distantes, no infiera de aquí, *sobrecogido de respeto sacro*, de la calidad de los efectos la calidad de las causas? Entonces es que ni se percató de las cosas de acá ni vio las de allá.

4.2. La escala de Diótima: un itinerario ascensional en busca de la contemplación del Bien en el *Banquete*.

El impulso sinóptico del método dialéctico se produce en cierto sentido como un proceso de abstracción por el cual se infiere, no necesariamente partiendo de los sentidos, que en la conformación de lo fenoménico participa un principio inteligible que permanece oculto. A diferencia de lo que ocurre con el Bien, en la belleza la convergencia de lo visible y lo invisible adviene como una revelación prodigiosa del fundamento divino de la realidad. La belleza, como principio mediador, es la única entidad inteligible que está presente en lo sensible de manera que se brinda tanto a la visión del cuerpo como a la del alma: “Pero solo a la belleza le ha sido dado el ser lo más deslumbrante y lo más amable.”¹⁵⁷ Uno de los rasgos esenciales de la belleza, estrechamente ligado a la cualidad anamnético-anagógica, reside en su potencia evocadora y atrayente capaz de imbuir en el alma deseo de elevación y retorno al origen. Plotino también recoge la fascinación que la belleza suscita en el alma y el proceso de transformación cuyo comienzo se da con la contemplación misma:

Pues bien, nuestra explicación es que, como el alma es por naturaleza lo que es y procede de la Esencia que le es superior entre los seres, en cuanto ve cualquier cosa de su estirpe o una huella de su estirpe, se alegra y se emociona, y la relaciona consigo misma y tiene reminiscencia de sí misma y de los suyos.¹⁵⁸

La *escala de Eros*, articulada por la sacerdotisa Diótima, remite al periplo ascensional que el alma emprende a través de la contemplación de la belleza: partiendo de la captación de la multiplicidad fenoménica por medio de los sentidos, siguiendo la vía sinóptica de la dialéctica, la impronta divina que el alma alberga se enardece guiada

¹⁵⁷ *Fedro* 250 d

¹⁵⁸ *En.* I 6.2.1

por la belleza como trasunto de lo suprasensible: “Y baste lo dicho sobre las bellezas sensibles, que no siendo más que fantasmas y como sombras evanescentes, adentrándose en la materia, la ornamentan y, apareciéndosenos, nos conmueven.”¹⁵⁹ En el *Banquete* se dice de *Eros* que es “algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal”¹⁶⁰ que comunica lo divino con los hombres. *Eros* es aquella cualidad demoníaca que enlaza y une al hombre con su fundamento divino: “La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres.”¹⁶¹ El impulso erótico de la filosofía es desencadenado por la contemplación de la belleza; el filósofo “está al acecho de lo bello y de lo bueno [...] ávido de sabiduría”¹⁶², pues amar lo bueno es amar lo bello: “Así que, en verdad, lo que los hombres aman no es otra cosa que el bien.”¹⁶³ El dialéctico ha de relacionarse con el conocimiento a través del amor, pues es lo que le impulsa a inquirir y buscar la belleza, que no es sino el faro a partir del cual el alma se orienta en mitad de la tempestad:

Porque toda belleza es posterior a aquél y proviene de aquél, como toda la luz del día proviene del sol. Y por eso dice Platón que es inefable e indescriptible. Pero hablamos y escribimos acerca de él como señalando el camino a quien desee un punto de contemplación, tratando de remitirle a aquél y de despertarle de los razonamientos a la contemplación. Pero la instrucción termina donde termina el camino y la marcha. La contemplación misma es ya tarea del que desee ver.¹⁶⁴

La belleza requiere también de un giro transformador, una determinada afinación que tiene lugar en el sujeto y en aquellas facultades capaces de vislumbrar lo Uno en lo múltiple. La belleza aviva el recuerdo de una posesión originaria que el hombre cobija en el seno de su alma. *Eros* es un impulso de engendrar y procrear en lo bello¹⁶⁵, el objeto del amor no es otro que la perpetua posesión del bien: “el amor es también amor de la inmortalidad.”¹⁶⁶ El único modo de que el hombre pueda conquistar la inmortalidad es procreando en la belleza, pero solo en la medida en que lo mortal participa de la inmortalidad. El primer peldaño de la *escalera de Diotima* se corresponde con el amor por la belleza corpórea y el influjo que ésta ejerce en la visión del alma. La solaz

¹⁵⁹ *En.* I 6.3.30-35

¹⁶⁰ *Banquete* 202 d

¹⁶¹ *Banquete* 203 a

¹⁶² *Banquete* 203 d

¹⁶³ *Banquete* 205 e

¹⁶⁴ *En.* VI 6.4.10-15

¹⁶⁵ *Banquete* 206 e

¹⁶⁶ *Banquete* 207 a

producida por la visión de la belleza corporal despierta en el alma el anhelo de ascender y alcanzar aquellas bellezas relativas a los órdenes superiores que trascienden el ámbito sensible. La belleza aparente es vestigio de aquellas realidades inteligibles; estas improntas indecibles e invisibles son rememoradas por el alma en la medida en que las reconoce en sí misma como el fundamento último de su constitución primera: “cuando ve un rostro de forma divina, o entrevé, en el cuerpo, una idea que imita bien a la belleza, se estremece primero, y *le sobreviene algo de los temores de antaño*”.¹⁶⁷

El método dialéctico encuentra en *la escalera de Eros* un itinerario de *desmundanización*: después de la belleza corpórea, perteneciente al ámbito de lo sensible, el hombre debe encomendarse a aquella verdadera que late en su interior, la inteligible: “Es preciso, en efecto, que quien quiera ir por el recto camino a ese fin comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos bellos.”¹⁶⁸ El amor por la belleza que se manifiesta en los cuerpos remite a la belleza inteligible; la delectación suscitada por su visión sitúa al hombre en el primer escalón del itinerario ascensional de la dialéctica. No obstante, la identidad del hombre no es corporal ni tampoco mortal, por tanto la *verdadera belleza* ha de ser, inexorablemente, la del alma. Lo corpóreo es la apariencia de la belleza, mientras que el alma es la esencia del hombre: “A continuación debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo.”¹⁶⁹ El hombre debe fijar su mirada en la inmensa belleza que reside en las normas y las leyes esto es, en las creaciones del espíritu, “considerando de esta forma la belleza del cuerpo como algo insignificante.”¹⁷⁰ El cuarto grado que se nos presenta en la escala de Diotima es el amor por la belleza de las ciencias. Las matemáticas o la geometría, además de tener un sentido propedéutico, constituyen formas supremas de belleza: la simetría, el orden, o la proporción son expresiones del principio divino que conforma el cosmos. La astronomía propicia una elevación de la mirada y un olvido de la futilidad de los asuntos humanos de la vida en sociedad: “Me parece, en efecto, que es evidente para cualquiera que la astronomía obliga al alma a mirar hacia arriba y la conduce desde las cosas de aquí a las de allí en lo alto.”¹⁷¹ El amor por la sabiduría y el conocimiento son condición *sine qua non* para que el alma esté volcada hacia la búsqueda del Bien y de la verdad: “No puedo concebir otro estudio que haga que

¹⁶⁷ *Fedro* 251a

¹⁶⁸ *Banquete* 210 a

¹⁶⁹ *Banquete* 210 c

¹⁷⁰ *Banquete* 210 c

¹⁷¹ *República* 529 a

el alma mire hacia arriba, que aquel que trata con lo que es y lo invisible.”¹⁷² Esta ascensión ha de acometerse de forma paulatina y gradual, pues, el alma en su despertar “no puede mirar del todo las cosas brillantes”¹⁷³, es necesario que se acostumbre primero “para poder llegar a mirar las cosas de arriba”.¹⁷⁴ Una vez el alma haya orientado su mirada hacia *el incommensurable mar de lo bello*¹⁷⁵, impulsada por *Eros* y tras haber ascendido por los distintos grados de belleza, habrá arribado, tras un largo peregrinaje, a la contemplación de la Belleza en sí misma:

Pues esta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro: empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de éstos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, *para que conozca al fin lo que es la belleza en sí*.¹⁷⁶

Después de un largo ascenso a partir de las cosas de este mundo, imbuido del amor por lo bello, puede decirse del alma “*que toca casi el fin*”¹⁷⁷. El culmen de la existencia del hombre se da en la prodigiosa contemplación de la belleza en sí como experiencia extática: “En este periodo de la vida [...] más que en ningún otro, le merece la pena al hombre vivir: *cuando contempla la belleza en sí*”¹⁷⁸. Como consecuencia de haber estado en contacto con el Bien el individuo se halla en disposición de engendrar virtudes verdaderas; tras este proceso de transformación logra finalmente “hacerse amigo de los dioses”¹⁷⁹ y, de este modo, devenir inmortal. En la contemplación de lo bello se manifiesta el resplandor del Bien: “La belleza espiritual es una belleza superior, pero no es la más perfecta. La belleza máxima se halla en la Idea, que es la *belleza misma*. Si el hombre ha de realizar algo bello, sólo puede hacerlo a semejanza de la Idea.”¹⁸⁰ Es posible establecer una correlación entre el itinerario anagógico que traza la escala de Diotima hacia la contemplación de la belleza y el sentido sinóptico del método dialéctico. Mientras que el

¹⁷² *República* 529 b

¹⁷³ *En.* I 6.9.1-5

¹⁷⁴ *República* 516a

¹⁷⁵ *Banquete* 210 d

¹⁷⁶ *Banquete* 211b-c

¹⁷⁷ *Banquete* 211 b

¹⁷⁸ *Banquete* 211 c

¹⁷⁹ *Banquete* 212 a

¹⁸⁰ Tatarkiewicz, W., *Historia de la Estética: La estética antigua*, Madrid, Akal, 1991, p. 124

método dialéctico, así como de las disciplinas propedéuticas de las que se sirve, presentan una dimensión preponderantemente epistemológica, la escala de *Eros* delinea un itinerario que desemboca en una unión místico-extática; estas dos faces no son ambivalentes, sino complementarias:

Si, pues, uno lograra verlo, ¡qué amores sentiría!, ¡qué anhelos, deseando fundirse con él, ¡qué sacudida tan deleitosa! Porque lo propio de quien no lo ha visto todavía, es el desearlo como Bien; pero lo propio de quien lo ha visto, es el maravillarse por su belleza, el llenarse de un asombro placentero, el sentir una sacudida inofensiva, el amarlo con amor verdadero y con punzantes anhelos, el reírse de los demás amores y el menospreciar las cosas que anteriormente reputara por bellas.¹⁸¹

4.3. La contemplación de la belleza del universo y su efecto armonizador en el alma.

Festugière, en su análisis del *Corpus Hermeticum*, hace referencia a la emoción religiosa provocada por la contemplación del universo que encontramos en el *Timeo*. La contemplación, en la quietud de la noche, del firmamento y la conjunción de sus resplandecientes astros, permite al alma reconocer el orden del mundo y sus leyes. En este proceso de contemplación los movimientos del alma entran en armonía y consonancia con aquellos del cosmos. El sentido ascético de la contemplación del universo radica en su efecto armonizador para el alma:

Manifestement ce langage traduit des sentiments intimes, quand, dans le silence de la nuit, son regard pénétrait dans les hauteurs du ciel, et, tout ensemble, jusqu'au fond de son cœur. Il prenait alors conscience de l'harmonie de l'éternel, il se sentait d'accord avec cette harmonie, une douce paix envahissait son âme, calmant tout souffrance terrestre.¹⁸²

La contemplación del universo, admirar el mundo como un receptáculo de belleza, propicia un aquietamiento del estado acuitado en que se halla el hombre en su ser arrojado

¹⁸¹ *En.* I 6.7.15-25

¹⁸² Festugière, A., *La révélation d'Hermès Trismégiste: Le Dieu Cosmique*, p. 139. Traducción: Este lenguaje expresa, de manera manifiesta, sentimientos íntimos, cuando, en el silencio de la noche, su mirada penetraba en las alturas del cielo, y, todo junto, hasta el fondo de su corazón. Tomaba entonces conciencia de la armonía de lo eterno, se sentía en concordancia con esa armonía, una dulce paz embargó su alma, calmando todo sufrimiento terreno.

a la existencia. La armonía, la simetría, el orden, la euritmia del cosmos suscitan un alivio de los padecimientos terrenales que asolan al hombre en su exilio ontológico. Al alma, desfigurada por el caos mundano, le sobreviene un apaciguamiento de su miserable penar como consecuencia de su encadenamiento corpóreo; se ha de esforzar, pues, en “elevar el ojo del alma para mirar hacia lo que proporciona luz a todas las cosas”¹⁸³. El sentimiento de desarraigo es purgado en virtud del asombro contemplativo ante la prodigiosidad del universo. El filósofo, cuya mirada ha sido metamorfoseada, alcanza la bienaventuranza eterna cuando reverencia las esplendentes maravillas del mundo: “Mais au-dessus des affaires humaines, au-dessus des misères de la terre, il y a le Ciel. Le Ciel toujours ordonné, image dell’ordre intelligible, où se déroule à nos yeux le plan d’une Pensée éternelle et parfaite.”¹⁸⁴ El alma habita en la cúspide de nuestro cuerpo y nos eleva “hacia la familia celeste desde la tierra, como si fuéramos una planta no terrestre, sino celeste.”¹⁸⁵ Los hombres que consagran su efímera existencia a atender los fútiles quehaceres mundanos, aquellos que con obstinación y envanecimiento persiguen la gloria, solo engendran muerte: “Por necesidad, el que se abandona al deseo y a la ambición y se aplica con intensidad a todo eso engendra todas las doctrinas mortales y se vuelve lo más mortal posible, sin quedarse corto en ello, puesto que esto es lo que ha cultivado.”¹⁸⁶ Sin embargo, quienes determinan sumergirse en lo insondable y penetrar en los misterios de la añorada verdad, y se ejerciten en este aspecto anhelando recobrar el vínculo unitivo con lo divino, podrán participar de la inmortalidad: “Puesto que cuida siempre de su parte divina y tiene en buen orden al dios que habita en él, es necesario que sea sobremanera feliz.”¹⁸⁷ Aquellos hombres cuyos pensamientos se hallen en concordancia con el intelecto divino, deviniendo semejante al objeto contemplado, podrán elevarse y retornar a la naturaleza divina que el alma atesora en su interior. A la experiencia suscitada por la contemplación del universo, cuando la mirada ha sido previamente transfigurada, le sigue un estado de beatitud, esto es, una glorificación silenciosa y jubilosa de la propia existencia.

¹⁸³ *República* 540 a

¹⁸⁴ Festugière, op. cit., p. 140: “Por encima de los asuntos humanos, por encima de las miserias de la tierra, está el Cielo. El Cielo siempre ordenado, imagen del orden inteligible, donde se desarrolla ante nuestros ojos el plan de un Pensamiento eterno y perfecto.”

¹⁸⁵ *Timeo* 90 a

¹⁸⁶ *Timeo* 90b

¹⁸⁷ *Timeo* 90 b-c

Al contemplar la vastedad y el orden del cosmos, el alma se ve colmada por una bienaventuranza que no es otra cosa que un eco de su participación en la eternidad del ser¹⁸⁸. El movimiento armónico presente en el universo, como imagen del incorruptible orden de lo inteligible, se encuentra en consonancia con la cualidad divina que el hombre alberga. La contemplación de la esplendidez y la magnificencia del cosmos puede coadyuvar a que el hombre ordene sus pasiones y su pensamiento de modo que pueda conquistar una serenidad auténtica e inquebrantable. Pues cuando experimenta delectación frente a la exuberancia cósmica se sabe eterno a pesar de que viva entre desvanecimiento y corrupción. Toda aflicción del ánimo, toda congoja y tribulación, se ven aplacados cuando el hombre, por vía contemplativa, entra en comunión con el orden celeste. Mientras que el gnosticismo desprecia el mundo sensible y lo atribuye a un dios inferior o maligno, Platón ve en él un reflejo ordenado del Bien. Para los gnósticos, la salvación exige una ruptura total con la materia; para Platón, la contemplación de la belleza mundana permite al alma elevarse. El primero postula un dualismo irreconciliable; el segundo, una jerarquía participativa:

L'une fait totalement abstraction du monde sensible et mène à un Dieu hypercosmique infiniment éloigné de la matière : on atteint le type achevé de ce mysticisme quand, sous le Dieu suprême, on imagine un second Dieu créateur du monde, un second Dieu qu'on va parfois jusqu'à tenir pour mauvais comme le monde lui-même est mauvais. L'autre voie porte à la contemplation du monde sensible considéré comme beau et bon, et mène à un Dieu Ame du Monde; celui-ci peut être distinct du monde ou immanent au monde : de toute façon, il est l'ordonnateur du monde.¹⁸⁹

Los gnósticos consideraban que la ignorancia del hombre, en su morada terrena, estaba provocada por el hecho de que rendía tributo a lo mundano, prosternándose ante sus sombras y entregándole por entero su existencia. La incapacidad de discernir lo divino

¹⁸⁸ *Timeo* 90 c-d: “*Los pensamientos y revoluciones del universo son movimientos afines a lo divino en nosotros. Adecuándose a ellos para corregir por medio del aprendizaje de la armonía de las revoluciones del universo los circuitos de la cabeza destruidos al nacer, cada uno debe asemejar lo que piensa a lo pensado de acuerdo con la naturaleza originaria y, una vez asemejado, alcanzar la meta vital que los dioses propusieron a los hombres como la mejor para el presente y el futuro.*”

¹⁸⁹ Festugière, op. cit., pp. 141-142: “La primera ignora por completo el mundo sensible y conduce a un Dios hipercósmico infinitamente distanciado de la materia: el último tipo de este misticismo se alcanza cuando, bajo el Dios supremo, se imagina un segundo Dios como creador del mundo, un segundo Dios que a veces incluso es considerado malo como malo es el propio mundo. El otro camino conduce a la contemplación del mundo sensible como bello y bueno, y conduce a un Dios que es el Alma del Mundo; este Dios puede ser distinto del mundo o immanente en el mundo: en cualquier caso, es el ordenador del mundo.”

de aquello que finge serlo tiene como consecuencia que los hombres rindan tributo a una falsa divinidad que ha usurpado el lugar del Dios verdadero:

Un Dios que no va más allá de las apetencias psíquicas y materiales de los hombres, de sus meros deseos, afanes de poder y cortedad de miras. Este Dios alzado en el pináculo del mundo no tiene, en realidad, devotos espirituales, sino súbditos psíquicos y carnales, que en vano tratarán de escapar de su dominio, puesto que de hecho no lo quieren abandonar.¹⁹⁰

El dualismo gnóstico hace referencia en última instancia a un rechazo del mundo que se considera perdido de manera irreversible. Recordemos que *gnosis* significa en griego «conocimiento», vía predilecta para obtener la salvación. El gnosticismo, además de ser una suerte de helenización del cristianismo, tiene raíces iránias, judías y griegas. El conocimiento es la senda que conduce al alma a la salvación; el gnosticismo se caracteriza por su naturaleza dualista en tanto en cuanto articula un pensamiento dicotómico según el cual el mundo inferior se contrapone al mundo superior. El mundo inferior, donde se halla atrapada el alma en el cuerpo, fue creado por un demiurgo maligno que condena al hombre a una existencia atormentada y repleta de sufrimiento ligado a las pasiones: “Pero lo más importante es que mantienen aletargada y humillada nuestra auténtica naturaleza -divina, eterna e inalterable- que un mal día fue arrebatada de los espacios celestiales y sepultada en este mundo inferior”¹⁹¹. El mal dimana del mero hecho de vivir en el cuerpo, la salvación está al alcance de una minoría o élite que recibe el nombre de *pneumáticos*: aquellos hombres que, mediante la *gnosis* o iluminación interior, alcanzan el conocimiento de los mundos superiores. La *gnosis* desemboca en un retorno del hombre al reino celestial del que es originario, aquella patria, añorada por el alma, que parecía perdida inexorablemente: “La meta de la lucha gnóstica es la liberación del «hombre interior» de las ataduras del mundo y su regreso al nativo reino de la luz”.¹⁹² La *gnosis* conlleva un proceso de *desmundanización* del alma como consecuencia de su estado de *alienación* cuando se encuentra sepultada en el cuerpo. El mundo sensible está reinado por la podredumbre, la enfermedad, la muerte, lo ilusorio, el sufrimiento, la falsedad y la tiniebla; este mundo de “aquí” se encuentra ineludiblemente desacralizado y alejado de lo divino. El rechazo del mundo circunstante se traduce en una añoranza por un mundo espiritual al que el alma pertenece y debe retornar. Hay un reino espiritual,

¹⁹⁰ Bazán, F.G., *Gnosis: La esencia del dualismo gnóstico*, Buenos Aires, Castañeda, 1978, p. 50.

¹⁹¹ Sotomayor, M., Ubiña, J. F., *Historia del cristianismo*, Madrid, Trotta, 2003, p. 235.

¹⁹² Jonas, H., *La religión gnóstica*, Madrid, Siruela, 2003, p. 79.

eterno y elevado, al que pertenecían las almas antes de su caída al mundo sensible, regido por la transitoriedad y el caos. Un mundo sujeto a corrupción y evanescencia no puede ser, de modo alguno, imagen genuina de un Dios inteligible, sino que ha de ser una obra imperfecta y deformada urdida por un demiurgo inmisericorde. El mundo terreno es su imperio y es el hombre quien habita en sus desapacibles dominios física y psíquicamente: “Por consiguiente, toda imagen que el mundo se trace de Dios adoptará una forma falsa.”¹⁹³ Dios trasciende el ámbito de la cognoscibilidad, es decir, está más allá de cuanto el sujeto pueda aprehender a partir de lo sensible. Lo divino es una entidad ignota que solo puede ser revelada: “La materia es degradación, el último escalón del ser, aunque proceda de Dios si se apura el razonamiento; la materia primigenia e incorpórea, es el fruto de un *pecado, deficiencia o falta* de un ser divino.”¹⁹⁴ El universo, por su materialidad, es perverso, es fundamentalmente ausencia de cualidad divina. Nada puede colegirse acerca de lo divino a partir de indagaciones o exámenes cuyo objeto sea lo matérico, lo sensible o lo fenoménico.

Plotino, al igual que Platón, recoge la idea de que el cosmos es una imagen sensible del Dios inteligible en su crítica al dualismo gnóstico en el tratado noveno de la *Enéada II*. El orden que prevalece en el universo exige que sea causado por un Intelecto que posea ese mismo atributo: el movimiento armónico de los astros es originado por una divinidad que tiene la armonía como atributo esencial. Hay orden y sentido en el mundo sensible, por lo que debe considerarse una imagen de lo inteligible, de manera que la contemplación de la belleza del mundo sea el primer escalón para ascender a la Belleza invisible: “Tampoco hay que admitir que este cosmos se haya originado malamente porque haya en él muchas cosas desagradables. Esta pretensión es propia de quienes lo sobreestiman en demasía, si pretenden que sea el mismo inteligible y *no una imagen de aquél*.”¹⁹⁵ La belleza, como entidad, despliega una función anagógica que consiste en elevar el alma de lo visible a lo suprasensible: “Ahora bien, el que contempla la belleza primorosamente representada en un rostro, se transporta al mundo inteligible”¹⁹⁶ El alma anhela la inmortalidad y desea ascender hasta el Bien, prescindiendo de todo cuanto sea extrínseco a lo divino y le impida alzar el vuelo.

¹⁹³ Bazán, F.G., *op. cit.*, pp. 45-46.

¹⁹⁴ Piñero, Antonio, José Montserrat Torrents y Francisco García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos*, (Madrid: Trotta, 2018), p. 71.

¹⁹⁵ *En.* II 9.4.20-25.

¹⁹⁶ *En.* II 9.16.45-50.

Quienes logran contemplar lo divino desean fundirse con ello y delectarse con su excelsa belleza: se trata de huir hacia aquella belleza de la que las sombras y los vestigios del mundo sensible son imágenes para alcanzar una *visión bienaventurada*¹⁹⁷. La belleza es la única entidad eidética que puede revelarse a los sentidos del hombre, como un puente entre lo sensible y lo inteligible; lo Uno es evocado a través de la fuerza atrayente de la belleza. El sentido de la ascensión dialéctica consiste en hacerse semejante a lo divino: en cada escalón se dirime un ámbito concerniente a la unificación de la multiplicidad, una suerte de reunificación de sí con lo divino: “La montée de l’échelle fait plutôt l’objet du *Banquet*. Le rassemblement synoptique qui s’opère à chaque échelon est mieux marqué dans la *République*.”¹⁹⁸ Es en la contemplación de la belleza como manifestación del destello divino, cuando el alma recuerda enamorada su patria ontológica y recobra las alas. La contemplación de la belleza propicia una experiencia de transfiguración espiritual en la que el hombre es imbuido de un anhelo exacerbado de trascendencia:

Anda, pues, en plena ebullición y burbujeo, y como con esa sensación que tienen los que están echando los dientes cuando ya van a romper, ese picor y escozor en las encías, así le pasa al alma del que empieza a echar las plumas. Bullen, escuecen, cosquillean las nacientes alas; y si pone los ojos en la belleza del muchacho y recibe de allí partículas que vienen fluyendo —que por eso se llaman 'río de deseos'—se empapa y calienta y se le acaban las penas y se llena de gozo.¹⁹⁹

¹⁹⁷ *En.* I 6.7.1-15: “Hay que volver, pues, a subir hasta el Bien, que es el objeto de los deseos de toda alma. Si alguno lo ha visto, sabe lo que digo; sabe cuán bello es. Es deseable, en efecto, por ser bueno y el deseo apunta al Bien; mas la consecución del Bien es para los que sebe hacia lo alto, para los que se han convertido y se despojan de las vestiduras que nos hemos puesto al bajar [...] hasta que, pasando de largo en la subida todo cuanto sea ajeno a Dios, vea uno por sí solo a él solo incontaminado, simple y puro, de quien todas las cosas están suspendidas, a quien todos miran, por quien existen y viven y piensan, pues es causa de vida, de inteligencia y de ser.”

¹⁹⁸ Fesutigière, A. J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1975, p. 167: “El ascenso de la escala es el objeto del Banquete. La unión sinóptica que tiene lugar en cada nivel es más pronunciada en la República.”

¹⁹⁹ *Fedro* 251 c

5. Conclusión

Este trabajo ha ofrecido al lector un itinerario a través de las sendas de los diálogos platónicos para aproximarse a una consideración de la belleza del mundo como *teofanía*. Primero, hemos llevado a cabo un examen del sentido y del valor del cuerpo subrayando la resignificación que hace Platón de este a partir de las doctrinas órficas. Hemos buscado, en la medida de lo posible, desmarcarnos de toda exégesis dualista del pensamiento platónico en la que prevalezca un rechazo del cuerpo y de lo corporal. Hemos defendido que Platón confiere al cuerpo una función esencial: ser el custodio del alma tras el proceso de encarnación. El cuerpo es la manifestación del alma en el mundo sensible, es decir, lo corporal es una señal de la existencia del alma. Asimismo, hemos atendido al influjo que ejerce lo corporal en las facultades anímicas, desde un punto de vista cognoscitivo, en su aproximación a la realidad. Recordemos que el alma, una vez encarnada en el cuerpo, se ve afectada por los modos de visión y de conocimiento inherentes a la experiencia corporal. Es lo que hemos denominado *particularización*, esto es, la identificación del alma con aquellas estructuras particulares, ligadas a la dicotomía sujeto-objeto y a las categorías duales del pensamiento, que la sitúan como una parte disociada de la totalidad. Las facultades perceptivas del alma, cuando se ven afectadas por lo corporal, experimentan una fragmentación que imposibilitan su adentramiento en lo real, o lo que es lo mismo, *la caza de la verdad*. Por consiguiente, hemos mostrado cómo el método dialéctico que propone Platón tiene como objetivo transfigurar la mirada del alma para que pueda recobrar el vínculo con su naturaleza divina. La dimensión ascética de la filosofía refiere, en última instancia, a la metamorfosis de la mirada del alma: en lugar de estar sometida por las pasiones y los afanes humanos, ha de dirigirse a la contemplación de lo divino como principio constitutivo. No se trata de adquirir un conocimiento sobre la exterioridad del mundo y de los objetos: conocer no es sino recordar y toda remembranza se inicia con el recogimiento del alma.

Otro de los aspectos fundamentales del pensamiento platónico en el que nos hemos detenido es la cuestión de la imagen. No existen dos mundos contrapuestos, el sensible y el de las Ideas, de tal manera que el primero constituya una copia imperfecta que imite la esfera de lo eidético. Del mismo modo que Platón no rechaza el cuerpo, el mundo sensible, especialmente a través de la belleza, concita en el alma una experiencia anamnético-anagógica. El mundo sensible no es una mera duplicación del mundo de las

Ideas, sino que es una *imagen* de lo inteligible. Dicho de otro modo, el universo es una expresión del Dios inteligible y es el más bello de los mundos posibles y el demiurgo el mejor de los artífices. Para Platón, a diferencia de los gnósticos, el mundo es bello y en su inefable belleza se revela el principio divino que conforma lo real. Por eso podemos concluir que el *Timeo* es, en realidad, una exhortación para que volvamos al mundo. Es cierto que Platón habla en el *Teeteto* de que es menester que el hombre emprenda una huida, mas no se trata de abandonar el cuerpo y el mundo sensible, sino de asemejarse tanto como le sea posible a aquella cualidad divina que el alma atesora en su interior.

En el *Fedro*, Platón vincula la contemplación de la belleza del mundo con el proceso anamnético por el cual el alma recuerda el hontanar divino del que proviene. La belleza presenta una suerte de privilegio metafísico en tanto en cuanto trasluce lo inteligible en lo sensible. La contemplación de la belleza en sí misma es indisociable de la conformación esencial del alma. Por eso, cuando el alma contempla la belleza de este mundo, es decir, la expresión sensible de la belleza inteligible, emprende un itinerario ascensional al encuentro con lo divino. Hay en la contemplación de la belleza del mundo un sentido sinóptico análogo al del método dialéctico. Es por ello que hemos afirmado que el mundo no es sino una *teofanía* cuya belleza eleva al alma hacia lo alto. El fundamento anamnético-anagógico del *Fedro* se encuentra también presente en el *Banquete*, en lo que conocemos como la escala de Diotima. El primer peldaño, en el itinerario ascensional que emprende el alma en su búsqueda de lo divino, es el de la belleza de los cuerpos. La admiración de la belleza del cuerpo humano suscita un anhelo en el alma de contemplar el espectáculo sagrado que otrora contempló: la belleza en sí misma, es decir, el Bien. Este proceso de elevación y de reminiscencia que experimenta el alma se origina en la contemplación de la belleza del universo y del cuerpo humano. Este aspecto del pensamiento platónico invalida toda interpretación dualista en virtud de la cual se sugiera un desprecio del cuerpo y un rechazo del mundo sensible. En el último apartado, hemos abordado el efecto purgativo o catártico que produce en el alma la contemplación del universo. La ordenación de las pasiones pasa por un cuidado en la orientación de la mirada: cuando el alma se vuelca a la inanidad y la contingencia del mundo humano incurre en el olvido de sí; en cambio, cuando dirige sus facultades perceptivas a la contemplación del orden divino, se redime de los *procesos terribles pero necesarios* de la encarnación y la particularización.

6. Bibliografía:

PLATÓN.

Gorgias, Menón, Crátilo, en *Diálogos II*, introd., trad. y notas de J.C. Ruíz, E.A.

Méndez, F.J. Olivieri y J.L. Calvo, Madrid: Gredos, 1987.

Fedón, Banquete, Fedro, en *Diálogos III*, introd., trad. y notas de C. Carcía Gual, M. Martínez y E. Lledó, Madrid: Gredos, 1986.

República, en *Diálogos IV*, introd., trad. y notas de C. Eggers, Madrid: Gredos, 1986.

Teeteto, Sofista, en *Diálogos V*, introd., trad. y notas de M.^a Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, 1988.

Timeo, en *Diálogos VI*, trad. y notas de M.^a Durán y F. Lisi, Madrid: Gredos, 1992.

Carta VII, en *Diálogos VII. Cartas*, introd., trad. y notas de J. Zaragoza y PGómez Cardó, Madrid: Gredos, 1991.

PLOTINO.

Enéadas I-II, introd., trad. y notas de J. Igal, Madrid: Gredos, 1992.

Enéadas III-IV, introd., trad. y notas de J. Igal, Madrid: Gredos, 1985.

Enéadas V-VI, introd., trad. y notas de J. Igal, Madrid: Gredos, 1998.

Ennéades, 7 vols., ed., trad. y notas E. Bréhier, París: Les Belles Lettres, 1924.

TEXTOS GNÓSTICOS

Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi (3 vol.), ed. de Antonio Piñero, J.M. Torrens, F. G. Bazán, Madrid: Trotta 1997-2000.

Estudios

BAZÁN, F. G., *Gnosis: La esencia del dualismo gnóstico*, Ediciones Castañeda, Buenos Aires, 1978.

- Plotino y la fenomenología de la Belleza. *Anales del Seminario de Filosofía* (22), 7-28, 2005.

- BERNABÉ, A., *Platón y el orfismo: Diálogos entre religión y filosofía*, Abada Editores, Madrid, 2011.
- BREHIER, E., *Histoire de la philosophie*, PUF, París, 2012.
- *La philosophie de Plotin*, Vrin, París, 1968.
- BRUYNE, E., *La estética de la Edad Media*, Visor, Madrid, 1994.
- CASTILLO, P.G., Plotino: la metamorfosis de la mirada, *Perspectiva Filosófica*, vol. 49, n. 1, 2022.
- CASTRO, S. J., La sublimación de la belleza. *Alpha*, nº53, 1-8, 2021.
- CHILLÓN, J.M., *Serenidad: Heidegger para un tiempo postfilosófico*, Editorial Comares, Granada, 2019.
- CLOTA, J.A., *El neoplatonismo: síntesis del espiritualismo antiguo*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- ECO, U., *Arte y belleza en la estética medieval*, Editorial Lumen, Barcelona, 1999.
- FESTUGIERE A.J., *Contemplation et vie contemplative selon Platón*, Vrin, París, 1975.
- *La révélation d'Hermès Trismégiste* (4 vols.), Les Belles Lettres, Paris. 1983.
- FOUCAULT, M., *Hermenéutica del sujeto*, Endymión, Madrid, 1994.
- GADAMER, H. G., *Verdad y método* (V.1.), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999
- GRUBE, G. M. A., *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 1973.
- HADOT, P., *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006.
- *La filosofía como forma de vida*, Barcelona, Alpha Decay, 2009.
 - *Plotino o la simplicidad de la mirada*, Barcelona, Alpha Decay, 2004.
 - *¿Qué es la filosofía antigua?*, Fondo De Cultura Económica, Ciudad de México, 2000
- HERMOSO FÉLIX, M. J., *El símbolo en el De mysteriis de Jámblico: la mediación entre el hombre y lo divino*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2011.

- La filosofía de Plotino: una metafísica de la imagen. *Anales del Seminario de Historia de Filosofía*, 31(1), 11-27, 2014.
- La percepción en Plotino. Contemplación de solas formas. *Anuario filosófico*, 52/3, 467-491, 2019.

JONAS, H., *La religión gnóstica*, Siruela, Madrid, 2000.

PRADIER S, A., Metafísica de la belleza y estética de luz en Marsilio Ficino. *ActaLauris*, nº1, 57-107, 2013.

PUECH, H.C., *En torno a la gnosis* (2 vols.), Taurus, Madrid, 1982.

REALE, G., *Eros, demonio mediador: El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, Herder, Barcelona, 2004.

- *Historia de la filosofía, de la Antigüedad a la Edad Media* (T. I), Herder, Barcelona, 2010.
- *La sabiduría antigua. Terapia para los males del hombre contemporáneo*, Herder, Barcelona, 1996.
- *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle «Dottrine non scritte»*, Bompiani, Milano, 2010.
- *Platón. En busca de la sabiduría secreta*, Herder, Barcelona, 2001.
- *Storia della filosofia greca e romana*, Bompiani, Milano, 2018.

ROSS, D., *La teoría de las ideas de Platón*, Madrid, Cátedra, 2001.

SAISÓ, E. P., En busca del hermetismo, *Acta poética* 17, 271-289, 1996.

TATARKIEWICZ, W., *Historia de la estética* (3 vols.), Akal, Madrid, 1990-1991.

VV. AA., *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Cátedra, Madrid, 1995.

VV.AA., *Historia del cristianismo: el mundo antiguo* (3 vols.), Trotta, Madrid, 2011.

VOELKE, A. J., *La philosophie come thérapie de l'âme*, CERF/Academic Press Fribourg, Fribourg, 1993.